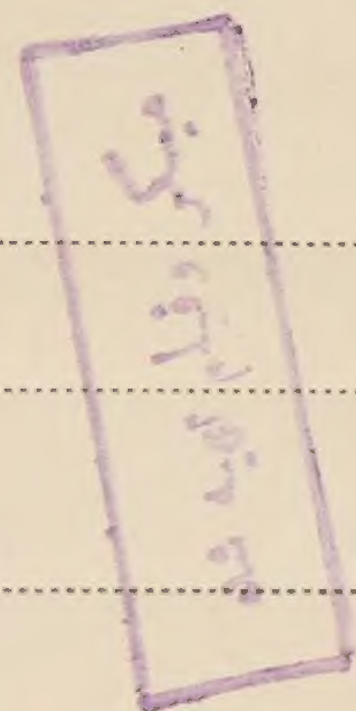


آستان قدس
کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب شفا — عربی

مصنف / مؤلف شیخ ابوعلی سینا

خطی / چاپی نسخ ۱۸ سطری

سال طبع یا تحریر — عدد اوراق ۲۱۴

جزء کتب حکمت خطی شماره ۱۸۴

شماره عمومی .... شماره قبض ....

واقف آقا زین العابدین تاریخ وقف ۱۱۶۶

طول ۲۰ عرض ۱۲ سانتیمتر قفسه ....

حكمة

[illegible]

عن الصادق عليه السلام اذا اضللت الطريق فناد يا صالح اغثنا يا صالح ارشدونا الى الطريق رحمكم الله
نصح كفعمي

١١٦٤

١٢٦٦

١١٩٦

١٨٤

قال ارسطاليس سمعت من معلمي افلاطون
يقول سمعت من معلمي بقراط ينبغي لمن تعلم الحكمة لا يختار
ان يكون شابا فارغ البال غير ملتفت الى الدنيا صحيح المزاج
على العلم شيئا من اسباب الدنيا ويكون صدوقا لا يتكلم بغير الصدق
ويكون متصفا بالطبع لا بالتكلف ويكون متدينا امينا عاملا بالفرائض الشرعية ولا يكون
والاعمال الدينية غير مخل بواحد منها ويحرم على نفسه ما كان محرما في ملة نبيه ولا طامعا
قط شيء الخلق ويرحم على من دونه في المرتبة ولا يكون اكولا ولا خاشعا من الموت ولا يستنكف
لما بعد لحاجة فان الاشتغال بطلب المعيشة مانع عن تعلمها وكان طالبا الصحبة حكماء زمانه ولا ينكف
عن التردد على الاستاد فان المستغني عنه بزعمه يحتاج في كل مرتبة والله اعلم

٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن الثالث عشر من كتاب الشفا تصنيف الشيخ الرئيس

المقالة الاولى الفصل في ابتداء طلب موضوع العلم ليتبين
انيته في العلوم واذ قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فاوردنا
ما وجب ايراده من معاني العلوم المنطقية والرياضية فبالحري
ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية فنبتدي مستعينين بالله فنقول
ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه في مواضع اخرى من الكتب
تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق بينهما وذكر ان
النظرية هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول
العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي هي بانها اعمالنا و
احوالنا فتكون الغاية فيها حصول راي واعتقاد وليس رايا
واعتقادا في كيفية عمل او كيفية مبدا عمل من حيث هو مبدا عمل
ان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم
التصوري والتصديقي بامور هي هي اعمالنا ليحصل منها ثانيا استكمال
القوة العملية بالاخلاق وذكر ان النظرية تنحصر في اقسام ثلثة في الطبيعية
والتعليمية والالهية وان الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة
ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من
هذه الجهة وان التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن المادة
واما ما هو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم و
لا يوخذ في حدودها نوع مادة ولا قوة حركة وان الالهية تبحث
عن الامور المفارقة للمادة بالقوام والحد وقد سمعت ايضا ان

ان الالهي هو الذي يبحث فيه عن الاسباب الاولى للوجود
الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب ومبدا
المبادي وهو الاله تعالى جده فهذا قدر ما يكون قد وقفت عليه فيما
سلف لك من الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي
ماهو بالحقيقة الا اشارة جرت في كتاب البرهان من المنطق
ان تذكرتها وذلك ان في ساير العلوم قد كان يكون شي هو موضوع
واشياء هي المطلوبة ومباد مسلمة منها تولف البراهين والان فلست
تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم وهل هو ذات العلة
الاولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وافعاله او معنى آخر وايضا
قد كنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة اولى وانها تفيد
تصحيح مبادي ساير العلوم وانها هي الحكمة بالحقيقة وقد كنت
تسمع تارة ان الحكمة هي افضل علم بافضل معلوم واخرى ان الحكمة هي المعرفة
التي هي اصح معرفة واتقنها واخرى انها العلم بالاسباب الاولى
للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولى وما هذه الحكمة وهل
الحدود والصفات الثلثة لصناعة واحدة او لصناعات مختلفة
كل واحدة منها يسمى حكمة ونحن نبين لك الآن ان هذا العلم
الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الاولى وانه الحكمة المطلقة وان
الصفات الثلث التي رسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة
وهي هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم موضوعا يخصه فلنبحث الآن عن الموضوع
لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع له هو انية الله تعالى او ليس ذلك
بل هو شي من مطالب هذا العلم فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك

مسلما فی هذا الموضوع مطلوبا فی علم آخر واما ان یکون مسلما فی هذا
العلم ومطلوبا فی علم آخر واما ان یکون مسلما فی هذا العلم وغیر مطلوب
فی علم آخر وکلا الوجهین باطلان وذلک انه لا یجوز ان یکون
مطلوبا فی علم آخر لان العلوم الاخری اما خلقیة واما سیاسیة
واما طبیعیة واما ریاضیة واما منطقیة ولیس فی العلوم الحکمیة
علم خارج عن هذه القسمة ولیس ولا فی شیء منها بحث عن اثبات
الاله تعالی جده ولا یجوز ان یکون وانت تعرف هذا بادنی تامل لاصول
کررت علیک ولا یجوز ان یکون غیر مطلوب فی علم آخر لانه ح
غیر مطلوب فی علم البتة فیکون اما بینا بنفسه واما میئوسا عن بیانه
بالنظر ولیس بینا بنفسه ولا میئوسا هو ما یوئس عن بیانه فان علیه
دلیلا بالنظر ثم المیئوس عن بیانه کیف یصح تسلیم وجوده فبقی ان البحث
عنه انما هو فی هذا العلم ویکون البحث عنه علی وجهین احدهما
البحث عنه من جهة وجوده والآخر من جهة صفاته واذا کان البحث
عن وجوده فی هذا العلم لم یجز ان یکون موضوع هذا العلم فانه لیس
علی علم من العلوم اثبات موضوعه وستبین لک عن قریب ایضا
ان البحث عن وجوده لا یجوز ان یکون فی هذا العلم اذ قد یتبین
لک فی هذا العلم انه یبحث عن المفارقات للمادة اصلا وقد لاح لک
فی الطبیعیات ان الاله غیر جسم ولا قوة جسم بل هو واحد وبری
عن المادة ومن مخالطة الحرکة من کل جهة فیجب عنه ان یکون
البحث عنه لهذا العلم والذی لاح لک من ذلک فی الطبیعیات
کان غریبا من الطبیعیات ومستعملا فیها ما لیس منها الا انه ارید

علم خارجا

ایضا

ارید بذلک ان یعجل للانسان الوقوف علی انیة المبدا الاول فیتمکن منه
الرغبة فی اقتباس العلوم والانسیاق الی المقام الذی هناک یتوصل
الی معرفته بالحقیقة ولما لم یکن بد من ان یکون لهذا العلم موضوع
وتبین لک ان الذی یظن انه لیس بموضوع فلننظر هل موضوعه
الاسباب القصوی للموجودات کلها اربعتها لا احد منها الذی
لم یکن القول به فان هذا قد یظنه ایضا قوم لکن النظر فی الاسباب کلها
ایضا لا یخلو اما ان ینظر فیها بما هی موجودات او بما هی اسباب مطلقة
او بما هی کل من الاربعة علی النحو الذی یخصه اعنی ان یکون النظر فیها
من جهة ان هذا فاعل وذلک قابل وذلک شیء آخر او من جهة
ما هی الجملة التی تجتمع منها فنقول لا یجوز ان یکون النظر فیها
بما هی اسباب مطلقة حتی یکون الغرض فی هذا العلم هو النظر فی
الامور التی تعرض للاسباب بما هی اسباب مطلقة ویظهر هذا
من وجوه احدها ان هذا العلم یبحث عن معان لیست هی من
الاعراض الخاصة بالاسباب بما هی اسباب مثل الکلی والجزئی
والقوة والفعل والامکان والوجوب وغیر ذلک ثم من البین
الواضح ان هذه الامور فی انفسها لجبث یجب ان یبحث عنها ثم لیست
من الاعراض الخاصة بالامور الطبیعیة والامور التعلیمیة ولا هی
ایضا فی الاعراض الخاصة بالعلوم العملیة فینبغی ان یکون البحث عنها
للعلم الباقی من الاقسام وهو هذا العلم وایضا فان العلم بالاسباب
المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب
فانا ما لم نثبت وجود الاسباب للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها

وقوف
والاشتیاق
موضوعه
الا واحدا
واحد

تعلقا بما تقدمها في الوجود لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق وان
ههنا سببا ما واما الحس فلا يؤدي الا الموافاة وليس اذا توافى
شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر والاقناع الذي يقع للنفس
لكثرة ما يورده الحس والتجربة غير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور التي
هي موجودة في الاكثر هي طبيعية واختيارية وهذا في الحقيقة مستند
الى اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا
بل هو مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل
من البين بنفسه ان للحادث مبدأ ما يجب ان يكون بينا بنفسه
مثل كثير من الامور الهندسية المبرهن عليها في كتاب اقليدس
ثم البيان البرهاني لذلك ليس في العلوم الاخرى فاذن يجب ان
يكون في هذا العلم وكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم المبحوث
عن احواله في المطالب مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك
فبين ايضا انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي يخص كل
واحد منها لان ذلك مما يطلب في هذا العلم ولا ايضا من جهة
ما هي جملة وكل لست اقول جلي وكلي فان النظر في اجزاء الجملة اقدم من
النظر في الجملة وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي باعتبار قد علمته
فيجب ان يكون النظر في الاجزاء اما في هذا العلم فيكون هي اولى بان
يكون موضوعه او يكون في علم آخر وليس علم آخر يتضمن الكلام
في الكلام في الاسباب القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر
في الاسباب من جهة ما هي موجودة وما يلحقها من تلك الجهة
فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود

موجود فقد بان ايضا بطلان هذا الظن وهو ان هذا العلم
موضوعه الاسباب القصوى بل يجب ان يعلم ان هذا كمالها ومطلوبه

الفصل الثاني في تحصيل موضوع هذا العلم

فيجب ان يدل على الموضوع الذي لهذا العلم لا محالة حتى يتبين لنا الغرض الذي في
هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم
ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من
جهة ما هو مؤلف من مبدأيه اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة
ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم التي تحت العلم الطبيعي
ابعد من ذلك وكذلك الخلقي واما العلم الرياضي فموضوعه
اما مقدار مجرد في الذهن عن المادة واما مقدار مأخوذ في الذهن
مع مادة واما عدد مجرد عن المادة ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها الى
اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان
من جهة الاحوال التي يعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي تحت
العلوم الرياضيات اولى بان لا يكون نظرها الا في العوارض التي
تلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع والعلم المنطقي كما علمت
فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني
المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول
لا من جهة ما هي معقولة ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة
اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ولم يكن غير هذه العلوم علوم اخرى
ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود وعن الجسم بما هو جوهر وعن
المقدار والعدد بما هو موجودان وكيف وجودهما وعن الامور

الصورية التي ليست في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام
انها كيف تكون واي نحو من الوجود يخصها فما يجب ان يجرد له بحث
وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا من جملة العلم
بما وجوده في المحسوسات لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات
فهو اذن من جملة العلم بما وجوده مباين اما الجوهر فبين ان
وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة والا لما كان الجوهر الا
محسوسا واما العدد فيقع من جهة على المحسوسات وغير المحسوسات
فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظ اسم
مشترك فمنه ما يقال له مقدار ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي
ومنه ما يقال له مقدار ويعني به كمية متصلة يقال على الخط والسطح
والجسم المحدود وقد عرفت الفرق بينهما ولا واحد منهما مفارق
للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان لا يفارق المادة
فانه ايضا مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ لوجودها
لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه مستفيد القوام
من المحسوسات تستفيد منه القوام فهو اذن متقدم بالذات
على المحسوسات بل المحسوسات تستفيد منه القوام فهو
اذن متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك
فان الشكل عارض للمادة لازم بعد تجوهرها جسما متناهيا
وجعلها سطحا متناهيا فان المحدود نعني بها نهايات الاجسام
التي تجب للمقدار من جهة استكمال المادة وتلزمه من بعد فاذا
كان كذلك لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علة اولية

اولية لخروج المادة الى الفعل واما المقدار بالمعنى الاخير فان فيه
نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر في
ان وجوده اي انحاء الوجود هو فمن اتي اقسام الوجود
فليس هو بحثا ايضا عن معنى يتعلق بالمادة فاما موضوع المنطق
من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات فبين ان هذه كلها
يقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ولا يجوز
ان يوضع لها موضوع مشترك يكون هي كلها حالاته وعوارضه
الا الموجود فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات
اخرى وليس يمكن ان يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود
كذلك قد يوجد ايضا امور يجب ان يتحدد وتتحقق في النفس وهي
مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام
فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف
والضد وغير ذلك فبعضها يستعملها استعمالا فقط وبعضها
انما يأخذ حدودها ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض
خاصية لشيء من موضوعات هذه العلوم الجزئية وليست من
الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات
للذوات ولا ايضا هي من الصفات التي يكون لكل شيء فيكون
كل واحد منها مشتركا لكل شيء ولا يجوز ايضا ان يختص بمقولة
ولا يمكن ان يقال يكون من عوارض شيء ولا يجوز ايضا ان يختص
بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء الا الموجود بما هو موجود
فظاهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر مشترك

لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا
ولانه غنى عن تعلم مهيته واثباته حتى يحتاج ان يتكلف علم غيره هذا
العلم بايضاح الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع
وتحقيق مهيته فى العلم الذى هو موضوعه بل تسليم انيته ومهيته
فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه
الامور التى تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه
الامور هى له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود
فى ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات
حتى يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه
له كالعوارض الخاصية مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلى
والجزئى والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود فى قبول هذه
الاعراض والاستعداد لها الى ان يتحقق طبيعيا او تعليميا او خلقيا
او غير ذلك ولقايل ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع
لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادى الموجودات فيه لان
البحث فى كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن
هذا ان النظر فى المبادى ايضا هو بحث عن لواحق هذا الموضوع لان
الموجود كونه مبدا غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو امر بالقياس الى
طبيعة الموجود امر عارض له ومن اللواحق الخاصة به لانه ليس شىء
اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى
ان يصير طبيعيا او تعليميا او شيئا آخر حتى يعرض له ان يكون مبدا
ثم المبدا ليس مبدا للموجود كله ولو كان مبدا للموجود كله لكان

لكان مبدا لنفسه بل الموجود كله لا مبدا له انما المبدا للموجود
المعلول فالمبدا هو مبدا لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم
يبحث عن مبادى الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادى
بعض ما فيه كساير العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن
وجود مباديها المشتركة اذ لها مبادى يشترك فيها جميع
ما ينحوه كل واحد منها فانها تبرهن على وجود ما هو
مبدا لما بعدها من الامور التى فيها ويلزم هذا العلم ان ينقسم
ضرورة الى اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها
الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ويبحث
عن السبب الاول الذى يفيض عنه كل موجود معلول
بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم
ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث
عن مبادى العلوم الجزئية لان مبادى كل علم اخص
هى مسايل فى العلم الاعم مثل مبادى الطب فى الطبيعى والمساحة
فى الهندسة فيعرض اذن فى هذا العلم ان يتضح فيه مبادى
~~العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن العلوم~~ الجزئية
التى تبحث عن احوال جزئيات الموجود فهذا العلم يبحث
عن احوال الموجود والامور التى هى له كالاقسام
والانواع حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع
العلم الطبيعى فيسلمه اليه وتخصيص يحدث معه موضوع
الرياضى فيسلمه اليه وكذلك فى غير ذلك وما قبل ذلك

التخصيص فكالمبداء له فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون
اذن مسايل هذا العلم بعضها فى اسباب الموجود المعر
بما هو موجود معلول وبعضها فى عوارض الموجود وبعضها
فى مبادى العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب فى هذه
الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور
فى الوجود وهو العلة الاولى واول الامور فى العموم
وهو الوجود والوحدة وهو ايضا الحكمة التى هى افضل
علم بافضل معلوم فانها افضل اى اليقين بافضل معلوم اى
بالله تعالى والاسباب من بعده وهو ايضا معرفة الاسباب
القصوى للكل وهو ايضا المعرفة بالله وله حد العلم الالهى
الذى هو انه علم بالامور المفارقة للمادة فى الحد والوجود
اذ الموجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شىء
منها متقدم كما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق
الوجود بوجودها وان بحث فى هذا العلم عما لا يتقدم المادة
فانما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج الوجود الى
المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هى اقسام اربعة فبعضها امور
بريئة عن المادة وعلايق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة
ولكن مخالطة السبب المقوم المتقدم وليست بمتقومة له
وبعضها قد يوجد فى المادة وقد لا يوجد فى المادة وقد يوجد
لا فى المادة مثل العلية والوحدة فيكون الذى لها بالشركة
بما هى هى ان لا يكون مفتقرة التحقق الى وجود المادة وتشترك

ويشترك هذه الجملة ايضا فى انها غير مادية الوجود اى غير
مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة و
السكون ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة
بل نحو الوجود الذى لها فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخر
اشتركت فى ان نحو البحث عنها من جهة معنى غير قايم الوجود بالمادة
وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد بالمادة
لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة
وكان لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث
رياضيا كذلك ههنا الحال فقد ظهر ولاح ان الغرض فى هذا
العلم اى شىء هو وهذا العلم يشارك الجدلى والسوفسطايية
من وجه ويخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه
اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه فى هذا العلم لا يتكلم
فيه صاحب علم جزئى ويتكلم فيه الجدلى والسوفسطايى
واما المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث هو
فيلسوف اول لا يتكلم فى مسايل العلوم الجزئية وذانك يتكلم
يتكلمان واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام
الجدلى يفيد الظن لا اليقين كما علمت فى صناعة المنطق و
يخالف السوفسطيقية بالارادة لان هذا يريد الحق نفسه
وذلك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق وان لم يكن
حكيما **فصل فى منفعة هذا العلم واسمه
ومرتبته** واما منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت

فی العلوم التی قبل هذا علی ان الفرق بین النافع و بین الخیر
ماهو وان الفرق بین النافع وبین الضار ماهو وان النافع
هو السبب الموصل بذاته الی الخیر والمنفعة هی المعنی
الذی یتوصل به من الشیء الی الخیر واذا تقرر هذا فقد علمت
ان العلوم کلها تشترک فی منفعة واحدة وهی تحصیل
کمال النفس الانسانیة بالفعل تهیئة لها للسعادة الاخرة
لکنه اذا فتش فی روس الکتب عن منفعة العلوم لم یکن
القصد منها الی هذا المعنی بل الی معونة بعضها الی بعض حتی
یکون منفعة علم ما هو معنی یتوصل منه الی تحقیق علم
آخر غیره واذا کانت المنفعة بهذا المعنی فقد یقال قولا
محضصا فاما المطلق فهو ان یکون النافع موصلا الی تحقیق
علم آخر کیف کان واما المخصص فان یکون النافع موصلا
الی ما هو اجل منه وهو کالغایة له اذ هو لاجله لغیر
انعکاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنی المطلق کان لهذا
العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص کان هذا
العلم اجل من ان ینتفع به فی علم غیره بل سایر العلوم تنفع
فیه لکنا بل اذا قسمنا المنفعة المطلقة الی اقسامها کانت ثلثة
اقسام قسم لکون الموصل منه موصلا الی معنی دونه
وهو ان یفید فی کمال دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم
خاص کان الاولی به الافاضة والافادة والعنایة والریاسة
او شیء مایشبه هذا اذا استقریت الالفاظ الصالحة

فی هذا الباب عثر علیه والمنفعة المخصصة مرتبة من الخدمة
واما الافادة التی تحصل من الاشرف فی الاخس فلیس یشبه
الخدمة وانت تعلم ان الخادم ینفع المخدوم ایضا ینفع الخادم اعنی
ان المنفعة اذا حدث مطلقة ویکون نوع کل منفعة وجهه
الخاص نوعا آخر فمنفعة هذا العلم التی بینا وجهها هو افادة
الیقین بمبادی العلوم الجزئیة والتحقیق لماهیة الامور المشترکة
فیها وان لم یکن مبادی فهذا اذن منفعة الرئیس للمروس و
المخدوم للخادم اذ نسبة هذا العلم الی العلوم الجزئیة نسبة
الشیء الذی هو المقصود معرفته فی هذا العلم الی الاشیاء المقصودة
معرفتها فی تلک العلوم فکما ان ذاک مبدا لوجود تلک فکذلک
العلم به لتحقق العلم بتلک **وأما مرتبة هذا العلم** فهو ان
یتعلم بعد العلوم الطبیعیة والریاضیة اما الطبیعیة فلان کثیرا
من الامور المسلمة فی هذا یبین فی العلم الطبیعی مثل الکون
والفساد والتغیر والمکان والزمان وتعلق کل متحرک بمحرک
وانتهاء المحرکات الی محرک اول الی غیر ذلک واما الریاضیة فلان
الغرض الاقصی فی هذا العلم وهو معرفة تدبیر الباری تعالی ومعرفة
الملائکة الروحانیة وطبقاتها ومعرفة النظام فی ترکیب الافلاک
لیس یمکن ان یتوصل الیه الا بعلم الهیئة وعلم الهیئة الحساب و
الهیئة لا یمکن ان یتوصل الیه الا بعلم الحساب والهندسة
واما الموسیقی وجزئیات الریاضیات والخلقیات والسیاسة
فهی نوافع غیر ضروریة فی هذا العلم الا ان السایل ان یسال

فيقول انه اذا كانت المبادى فى علم الطبيعة والتعاليم انما تبرهن
فى هذا العلم وكانت مسايل العلمين تبرهن بالمبادى وكانت
مسايل تلك العلمين تصير مبادى لهذا العلم كان ذلك بيانا
دوريا ويصير آخر الامر بيانا للشىء بنفسه والذى يجب ان يق
فى حل هذه الشبهة هو ما قد قيل وشرح فى كتاب البرهان ولنا
نورد منه مقدار الكفاية فى هذا الموضع فنقول ان المبدا للعلم
ليس انما يكون مبدا لان جميع المسايل يستند فى براهينها الا تستعمل
وضعا البتة بل انما تستعمل المقدمات التى لا برهان عليها على انه
انما يكون مبدا العلم مبدا بالحقيقة اذا كان يفيد اخذ اليقين
المكتسب من العلة واما اذا كان ليس يفيد العلة فانما يقال له مبدا
للعلم على نحو آخر وبالحرى ان يقال له مبدا على حسب ما يقال للحس
مبدا من جهة ان الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط فقد ارتفع
اذن الشك فان المبدا الطبيعى يجوز ان يكون بينا بنفسه ويجوز
ان يكون بيانه فى الفلسفة الاولى بما ليس يتبين به فيما بعد ولكن
انما يتبين به فيها مسايل اخرى حتى يكون
ما هو مقدمة فى العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدا لا تتعرض له فى انتاجه
فى ذلك المبدا بل له مقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم
الطبيعى او الرياضى افادنا برهان ان ولم يفدنا فيه برهان لم ثم يفيدنا
هذا العلم فيه برهان لم وخصوصا فى العلل الغائية البعيدة فقد اتضح
انه اما ان يكون ما هو مبدا بوجه ما لهذا العلم من المسايل التى
فى العلوم الطبيعية ليس بيانه من مبادئ بينها فى هذا العلم بل من

من مباد بينة بنفسها واما ان يكون بيانه من مباد هى فى هذا العلم
ولكن ليس يعود فيصير مبادى لتلك المسايل بعينها بل لمسايل اخرى
واما ان يكون تلك المبادى من الامور من هذا العلم ليبدا على
وجود ما يراد ان يبين فى هذا العلم لميته ومعلوم ان الامر اذا
كان على هذا الوجه لم يكن بيان دور البتة حتى يكون بيانا
يرجع الى اخذ الشىء فى بيان نفسه ويجب ان يعلم ان فى نفس
الامر طريقا الى ان يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدا لا يعلم
آخر فانه سيتضح لك فيما بعد اشارة الى ان لنا سبيلا الى اثبات
المبدا الاول لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة
بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدا واجب
الوجود يمتنع ان يكون متغيرا او متكثرا فى جهة وتوجب له
ان يكون هو مبدا للكل وان يكون الكل يجب عنه على
ترتيب الكل لكنا لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق
البرهانى الذى هو سلوك عن المبادى الى الثوانى وعن
العلة الى المعلول الا فى بعض جمل مراتب الموجودات منها
دون التفصيل فاذن من حق هذا العلم فى نفسه ان يكون
مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا يتاخر عن العلوم كلها
فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جهة العلوم **واما اسم هذا
العلم** فهو انه فيما بعد الطبيعة ونعنى بالطبيعة لا القوة التى
هى مبدا حركة وسكون بل جملة الشىء الحادث عن المادة الجسمانية
وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه يقال طبيعة للجرم الطبيعى الذى

له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من الخواص
والاعراض ومعنى ما بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول
ما نشاهد هذا الوجود ونتعرف عن احواله نشاهد هذا الوجود
الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا اعتبر
بذاته فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث
عنها في هذا العلم هي بالذات او بالعموم قبل الطبيعة ولكن
لقايل ان يقول ان الامور الرياضية المحضة التي ينظر
فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة خصوصا
العدد فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد
ايضا لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم الحساب علم ما بعد
الطبيعة والذي يجب ان نقوله في هذا التشكك هو انه
اما الهندسة فما كان النظر فيه منها انما هو في الخطوط
والسطوح والمجسمات فمعلوم ان موضوعه غير مفارق
للطبيعة في القوام فالاعراض اللازمة اولى بذلك و
ما كان موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق
على انه مستعد لاية نسبة اتفقت وذلك ليس للمقدار بما هو
مبدأ للطبيعيات وصورة بل بما هو مقدار وعرض فقد
عرف في شرحنا للمنطق للمنطقيات والطبيعيات الفرق
الفرق بين المقدار الذي بعد الهيولى مطلقا وبين المقدار الذي
هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك فاذا كان كذلك
فليس موضوع الهندسة بالحقيقة هو المقدار المقوم للجسم الطبيعي

بل المقدار المقول على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد
للنسب المختلفة واما العدد فالشبهة فيه اكد وبينة في ظاهر
النظر ان يكون علم العدد هو مما من علم ما بعد الطبيعة الا ان
يكون علم ما بعد الطبيعة انما يعنى به شيء اخر وهو علم ما هو
مباين من كل الوجوه للطبيعة فيكون قد سمى هذا العلم باشرف
ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي ايضا لان المعرفة بالله
هو غاية هذا العلم وكثيرا ما يسمى الاشياء من جهة المعنى الاشرف
والجزء الذي هو كالغاية فيكون كان هذا العلم هو العلم الذي
كماله واشرف اجزايه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة
من كل وجه وحينئذ اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى
لا يكون لعلم العدد مشاركة له في معنى هذا الاسم هذا ولكن البيان
المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد الطبيعة هو انه
سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان العدد
قد يوجد في الامور المفارقة وقد يوجد في الامور الطبيعية وقد
يعرض له وضع في الوهم مجردا عن شيء هو عارض له وان كان لا يمكن
ان يكون العدد موجودا الا عارضا لشيء في الوجود فما كان من العدد
وجوده في الامور المفارقة امتنع ان يكون موضوعا لاي نسبة
اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه فقط بل
انما يجوز ان يوضع بحيث يكون قابلا لاي زيادة اتفقت ولاي نسبة
اتفقت اذا كان في هيولى الاجسام الذي هو بالقوة كل نحو من
المعدودات او كان في الوهم وفي الحالين جميعا هو غير مفارق لا

للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر في العدد انما ينظر فيه
وقد حصل له الاعتبار الذي انما يكون له عند كونه في الطبيعة
ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو في الوهم ويكون انما هو في
الوهم بهذه الصفة لانه يتوهم له ما ياخذ عن احوال الطبيعة لها
ان يجتمع ويفترق ويتحد وينقسم فالحساب ليس نظره في ذات العدد
ولا نظره في عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا بل من حيث عوارضه
من حيث يصير بحال يقبل ما اشير اليه فهو حساب مادي او وهمي انساني
يستند الى المادة فاما النظر في ذات العدد وفيما يعرض له من حيث
لا يتعلق بالمادة ولا يستند اليها فهو لهذا العلم فصل في
جملة ما نتكلم فيه في هذا العلم فينبغي لنا في هذه الصناعة
ان نعرف حال نسبة الشيء والموجود الى المقولات وحال العدم
وحال الوجوب في الوجود الضروري وشرائطه وحال الامكان
وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة والفعل وان ننظر في حال الذي
بالذات والذي بالعرض وفي الحق والباطل وفي حال الجوهر وكم
هو اقساما الا انه ليس يحتاج الموجود في ان يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا
او تعليميا فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر
الذي هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق
ومتفق النوع او مختلفه وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصوري
كيف هو وهل هو ايضا مفارق او ليس بمفارق وما حال المركب
وكيف حال كل واحد منها عند الحدود وكيف مناسبة ما بين
الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر والعرض بنوع ما هو

هو العرض فينبغي ان نتعرف في هذا العلم طبيعة العرض واصنافه
كيفية الحدود التي تحد بها الاعراض ونتعرف حال مقولة مقولة من الاعراض
وما امكن فيه ان يظن انه جوهر وليس بجوهر فنبين عرضيته و
نعرف مراتب الجوهر كلها بعضها عند بعض في الوجود بحسب
المتقدم والمتاخر ثم نتعرف كذلك حال الاعراض ويليق
بهذا الموضع ان نتعرف حال الكلي والجزئي والكل والجزء
وكيف وجود الطبايع الكلية وهل لها وجود في الاعيان
الجزئية كيف وجودها في النفس وهل لها وجود مفارق
للاعيان وللنفس وهنالك نتعرف حال الجنس والنوع
وما يجري مجريهما ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة او
معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير ذلك فبالحري
ان نتبع ذلك بالكلام في العلل واجناسها واحوالها
وانها كيف ينبغي ان يكون الحال بينها وبين المعلولات
وفي تعريف الفرقان بين المبدا الفاعلي وبين غيره وان
نتكلم في الفعل والانفعال وفي تعريف بين الصورة وبين
الغاية واثبات كل واحد منها وانها في كل طبقة تذهب
الى علة اولى ونبين الكلام في المبدا والابتداء ثم
الكلام في التقدم والتاخر والحدوث واصناف
ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه وما يكون متقدما
في الطبيعة ومتقدما عند العقل ونحقق الاشياء المتقدمة
عند العقل ووجه مخاطبة من انكرها فما كان فيه من هذا

الاشياء رای مشهور مخالف للحق نقضناه فهذه وما
یجری مجراها لواحق الوجود بما هو وجود ولان الواحد
مساوق للوجود فیلزمنا ان ننظر ایضا فی الواحد
واذا نظرنا فی الواحد فقد وجب ان ننظر فی الکثیر و
نعرف التقابل بینهما وهناك یجب ان ننظر فی العدد
وما نسبته الی الموجودات وما نسبة الکم المتصل
الذی یقابله بوجه ما الی الموجودات ونعدل الاراء الباطلة
کلها فیه ونعرف انه لیس شیء من ذلك مفارقا ولا
مبدأ للموجودات ونثبت العوارض التی یعرض للاعداد
والکمیات المتصلة مثل الاشکال وغیرها ومن توابع
الواحد الشبیه والمساوی والموافق والمجانس
والمشاکل والمماثل والهوهو فیجب ان نتکلم فی کل
واحد من هذه ومقابلاتها فانها مناسبة للکثیر
مثل غیر الشبیه وغیر المساوی وغیر الموافق وغیر المجانس
وغیر المشاکل والغیر بالجملة والخلاف والتقابل واصنافها
والتضاد بالحقیقة ومهیته ثم بعد ذلك ننتقل الی
مبادی الموجودات فنثبت المبدأ الاول وانه واحد
حق فی غایة الجلالة ونعرف انه من کم وجه واحد ومن
کم وجه حق وانه کیف یعلم کل شیء وکیف هو قادر علی
کل شیء وما معنی انه یعلم وانه یقدر وانه جواد وانه
سلام ای خیر محض معشوق لذاته هو اللذیذ الحق و

وعنده الجمال الحق ونفسخ ما قیل وظن فیه من الاراء
المضادة للحق ثم نبین کیفیة نسبته الی الموجودات
عنه وما اول الاشیاء توجد عنه ثم کیف یترتب عنه
الموجودات مبتدئة من الجواهر الملکیة العقلیة
ثم الجواهر الملکیة النفسانیة ثم الجواهر الفلکیة
السماویة ثم هذه العناصر ثم المتکونات عنها ثم
الانسان وکیف یعود هذه الاشیاء الیه وکیف
هو مبدأ لها فاعلی وما ذا یکون حال النفس الانسانیة
اذا انقطعت العلاقة بینها وبین الطبیعة وای مرتبة
یکون مرتبة وجودها وندل فیما بین ذلك علی
جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة
من عند الله عز وجل وعلی الاخلاق والاعمال التی یحتاج
الیها النفوس الانسانیة مع الحکمة فی ان یکون لها
السعادة الاخرویة ونعرف اصناف السعادات
فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا کتابنا هذا والله المستعان به علی ذلك

الفصل الخامس فی الدلالة علی الموجود والشیء واقسامها
الاول بما یکون فیه تنبیه علی الغرض فنقول ان
الموجود والشیء والضروری معانیها ترتسم فی النفس
ارتساما اولیا لیس ذلك الارتسام مما یحتاج الی
ان یجلب باشیاء اعرف منها فانه کما ان فی باب التصدیق مبادی
اولیة یقع التصدیق بها لذواتها ویکون التصدیق

بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم نفهم اللفظ الدال عليها
لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها ولم يكن التعريف
الذي يحاول باخطارها بالبال او بفهم ما يدل به عليها
من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس في الغريزة بل تنبيها
على تفهيم ما يريده القائل او يذهب اليه وربما كان
ذلك باشياء هي في انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها
لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك في التصورات
اشياء هي مبادي للتصور وهي متصورة لذواتها واذا
اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول
بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة ربما كانت
في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما او حال ما تكون اظهر
دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس
على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه المراد لا غيره
من غير ان تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو كان
كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر
في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون
متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود
والشيء والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء
منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منه ولذلك
من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن
يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا و

وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود
اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون
حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون
فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا
بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف الشيء
الظاهر بصفة له تحتاج الى بيان حتى يصح ثبوتها
وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي
يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء
فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما تعرف الصحة ويعرف الخبر
بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر
او انه ما او انه الذي وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشيء
فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف
الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما واما بالحقيقة
فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه يكون كانك
قلت ان الشيء هو الشيء الذي يصح الخبر عنه لان معنى ما و
الذي والشيء معنى واحد فيكون قد اخذت الشيء في
حد الشيء على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه مع فساد
ماخذه تنبيه بوجه ما على الشيء ونقول ان معنى الموجود
ومعنى الشيء متصوران في الانفس وهما معنيان فالموجود
والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا
نشك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب.

والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى آخر في اللغات
كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة
انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي
ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي
فان لفظ الوجود يدل به ايضا على معاني كثيرة منها الحقيقة
التي عليها الشيء فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء
ونرجع فنقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة
هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير
الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت
حقيقة كذا موجودة اما في الاعيان او في الانفس او
مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل مفهوم
ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا او ان حقيقة كذا
حقيقة لكان حشوا من الكلام غير مفيد ولو قلت ان
حقيقة كذا شيء لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل
افادة منه ان تقول ان الحقيقة شيء الا ان تعني بالشيء
الموجود كانك قلت ان حقيقة كذا حقيقة موجودة
واما اذا قلت حقيقة ا شيء ما وحقيقة ب شيء آخر فانما
يصح هذا وافاد لانك تضمر في نفسك انه شيء آخر مخصوص
مخالف لذلك الشيء الآخر كما لو قلت حقيقة ا حقيقة
وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار و
هذا الاقتران جميعا لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى

ولا يفارق لزوم معنى الموجود اياه البتة بل معنى الموجود
يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا
او موجودا في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا
وانما يقال ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق ثم الذي يقال
مع هذا ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب
ان ينظر فيه فان عني بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان
يكون كذلك فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن معدوما
في الاشياء الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن
عنه خبر البتة ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس
فقط فاما ان يكون في النفس صورة تشير الى شيء خارج
فكلا اما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شيء محقق
في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا
اخبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في
الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة الى المعدوم
الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب
على المعدوم شيء ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان
وصف كذا حاصل للمعدوم ولا فرق بين الحاصل والموجود
فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل نقول
انه لا يخلو ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان
يكون موجودا وحاصلا للمعدوم او لا يكون موجودا
حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم فلا يخلو اما

مقصوراً

الوصف

ان يكون في نفسه موجوداً او معدوماً فان كان موجوداً
فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة
موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود
وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف المعدوم
في نفسه موجود الشيء فان ما لا يكون موجوداً في نفسه
يستحيل ان يكون موجوداً للشيء نعم قد يكون الشيء موجوداً
في نفسه ولا يكون موجوداً للشيء آخر فاما ان لم يكن
الصفة موجودة للمعدوم فهو نفي الصفة عن المعدوم
فانه ان لم يكن هذا هو النفي للصفة عن المعدوم فاذا نفينا
الصفة عن المعدوم كان مقابل هذا فكان وجود الصفة
له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علماً بالمعدوم فلان
المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر منه الى الخارج
كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين
المتصور من جزئيه وانه جايز في طباع هذا المعلوم وقوع
نسبة له معقولة الى الخارج في الوقت فلا نسبة له فلا معلوم
غيره وعند القوم الذين يرون هذا الراي ان في جملة ما يخبر عنه
اموراً لا شيئية لها في العدم ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع
الى ما هذوا به من اقاويلهم التي لا يستحق فضل الاشتغال بها
وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار
انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان كانت معدومة في الاعيان
ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان مثلا اذا

اذا قلت ان القيمة تكون فهمت القيمة وفهمت تكون وحملت
تكون التي في النفس بان هذا المعنى يصح في معنى آخر معقول
ايضا وهو معقول في وقت مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث
معقول وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس الامر
في الماضي فبين ان المخبر عنه لا بد ان يكون موجوداً وجوداً ما
في النفس والاخبار في الحقيقة هو عن الموجود في النفس
وبالعرض عن الموجود في الخارج وقد فهمت الآن ان الشيء
باذا يخالف للموجود والحاصل وانهما مع ذلك متلازمان
وعلى انه قد بلغني ان قوما يقولون ان الحاصل يكون حاصلا
وليس بموجود وقد يكون صفة الشيء ليس شيئاً لا موجوداً
ولا معدوماً وان الذي وما يدل على غير ما يدل عليه الشيء
فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين واذا اخذوا بالتمييز بين
هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول الآن انه وان
لم يكن الموجود كما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوي على ما
تحته فانه معنى متفق فيه على التقديم والتاخير واول ما
يكون يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده واذ هو
معنى واحد على النحو الذي اومانا اليه فتلحقه عوارض تخصه
كما بينا قبل ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان لجميع
ما هو صحي علما واحدا وقد يعسر علينا ان نعرف حال الواجب
والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة
وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الاولين قد يكاد

يقتضي دورًا وذلك لانهم على ما مر لك في فنون المنطق اذا
ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما الضروري
واما المح ولا وجه لهم غير ذلك واذا ارادوا ان يحدوا
الضروري اخذوا في حده اما الممكن واذا ارادوا ان واما المحال
يحدوا المح اخذوا في حده اما الضروري واما الممكن مثلا
اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضروري او انه المعدوم
في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض من المستقبل
بمح ثم اذا احتاجوا ان يحدوا الضروري قالوا اما انه الذي
لا يمكن ان يفرض معدوما او انه الذي اذا فرض بخلاف ما
هو عليه كان محالا فقد اخذوا الممكن تارة والمح اخرى اما
الممكن فقد كانوا اخذوا قبل في حده اما الضروري واما
المح ثم المح اذا ارادوا ان يحدوه اخذوا في حده اما الضروري
بان يقولوا ان المح هو ضروري العدم واما الممكن بان
يقولوا انه الذي لا يمكن ان يوجد او لفظا اخر يذهب مذهب
هذين وكذلك ما يقال من ان الممتنع هو الذي لا يمكن
ان يكون وهو الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الذي
هو ممتنع ومح ان لا يكون وليس بممكن ان لا يكون والممكن
هو الذي ليس بممتنع ان يكون وان لا يكون او الذي
ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما تراه دور
ظاهر واما كشف الحال في ذلك فقد مر في انولوطيقا على
ان اولى هذه الثلثة في ان يتصور اولا هو الواجب وذلك

لان الواجب يدل على تأكد الوجود والوجود اعرف من العدم
لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجود ومن
تفهمنا هذه الاشياء اتضح لك بطلان قول من يقول ان
المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك
لان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله
لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي
كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم
موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف انفا وعلى ان المعدوم
اذا اعيد احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو
ومن خواصه وقته فاذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد
لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان فان كان المعدوم
يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التي كانت معه والوقت
اما شيء له حقيقة ووجود قد عدم او موافقة موجود لعرض
من الاعراض على ما عرف من مذاهبهم جاز ان يعود الوقت
والاحوال فلا يكون وقت ووقت فلا يكون عود على ان العقل
يدفع هذا دفعا لا يحتاج الى بيان وكل ما يقال فيه فهو
خروج عن طريق التعليم

الفصل السادس في ابتداء القول
في الواجب الوجود والممكن الوجود وان الواجب الوجود لا علة له

بحث اعادة المعدوم

وأنّ الممكن معلول وانّ الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلّق لغيره فيه و نعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود بذاته لا علة له وانّ الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه حتى يلزم من تصحيحنا ذلك ان يكون الواجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا متشارك في وجوده الذي يخصه اما انّ الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود وكلما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته فقد ظهر ان واجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود بذاته و واجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته و لو وجب بذاته لحصل ولا تاثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده لا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم و اذا عدم حصل له العدم متميزا من الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان لا يحصل عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا يكفي فيه ماهيته فان كانت ماهيته يكفي لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا فيكون ذلك

قوله نعود الى ما فيه تفصيل ما ذكر في العنوان كما هو دأبه يعني نعود الى البحث الذي كنا فيه في الفصل السابق وهو البحث عن امر الواجب الوجود والممكن بذكر الخواص لكل والصدد اثباتها وهذا العود تحقق في الفصل وفي الفصل الاول معا اولتارة

الوجود الوجوب

قوله ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته اقتصار الشيخ ههنا بهذه المسئلة وفي مقام التفصيل بمسئلة امتناع معية الوجوب بالذات والوجوب بالغير اشعر بان كل واحد منهما تغني عنا والاخرى بسبب انها وكل منهما هو ان يكون من وجه واجب الوجود ومن وجه غير واجب الوجود اما في الثاني فظاهر واما في المبدأ والمعاد فقد افرد كلا منهما عن الاخرى من الوجوه

في ان الواجب الوجود لا علة له

بين انه ان كان للواجب الوجود بذاته في ذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته

في ابطال الاولوية

او غير ممتنع

قوله وذلك لان هذا التخصيص [illegible]

الامر واجباً لمهيته لذاته وقد فرض غير واجب هف و
ان كان لا يكفيه ماهيته بل امر يضاف اليه وجود ذاتها
فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته
وبالجملة فانما يصير احد الامرين واجباً له لا لذاته بل لعلة
اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية واما المعنى العدمي
فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى ما علمت
فنقول انه يجب ان يصير واجباً بالعلة وبالقياس اليها
فانه ان لم يكن واجباً كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكناً
ايضاً يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص باحد الامرين
وهذا محتاج من راس الى وجود شيء ثالث يتعين له
به الوجود عن العدم او العدم عن الوجود عند وجود العلة
فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية و
اذا تمادى الكلام الى غير النهاية لا يكون مع ذلك تخصص له
وجود فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه ذاهب
الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا الموضع بعد
مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به يتخصص وقد
فرض موجوداً فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد
ما لم يجب بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون

ان يكون واجب الوجود مكافياً لواجب آخر حتى يكون هذا
موجوداً مع ذلك وذلك موجوداً مع هذا وليس احدهما
علة للآخر بل هما متكافيان في امر لزوم الوجود لانه لا يخ اذا
اعتبرت ذات احدهما بذاته دون الآخر اما ان يكون واجباً بذاته
او لا يكون واجباً بذاته فان كان واجباً بذاته فلا يخ اما
ان يكون له وجوب ايضاً باعتباره مع الثاني فيكون الشيء
واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لاجل غيره وهذا
مح كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب بالآخر فلا يجب ان يتبع
وجوده وجود الآخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة
بالآخر حتى يكون انما يوجد اذا وجد الآخر هذا واما ان
لم يكن واجباً بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود
وباعتبار الآخر واجب الوجود فلا يخ اما ان يكون الآخر
كذلك فلا يخ اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك
وذلك في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود و
ليس من نفسه او من ثالث سابق كما قلنا في وجه سلف
بل من الذي يكون منه كان وجوب الوجود لهذا اشترطا
فيه وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده بعلية بالذات
فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود

انما يوجد بذا اذا وجد الآخر صح

او لا يكون فان كان الآخر كذلك صح

فان كان وجوب الوجود لهذا من
ذلك وذلك في حد وجوب الوجود صح

لهذا من ذلك وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود
هذا من ذات ذلك في حد الامكان مفيدا لهذا وجوب الوجود
وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل الوجوب فيكون
العلة لهذا امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك
ليس علته هذا فيكونان غير متكافئين اعني ما هو علة بالذات
ومعلول بالذات ثم يعرض شيء آخر وهو انه اذا كان امكان
وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا لم يتعلق وجود
هذا بوجوده بل بامكانه فوجب ان يجوز وجوده مع عدمه
وقد فرضنا متكافئين هذا خلف فاذن ليس يمكن ان يكونا
متكافئين في الوجود في حال ما لا يتعلقان بعلة خارجة بل يجب
ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب
خارج يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او
يوجب العلاقة بايجابهما والمتضايفان ليس احدهما واجبا
بالآخر بل مع الآخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما ايضا
المادتان والموضوعان الموصوفان بهما وليس يكفي وجود
المادتين او الموضوعين لهما بل وجود ثالث يجمع بينهما
وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين
وحقيقته هو ان يكون مع الآخر فوجوده بذاته يكون غير

فيكون ذات ذلك في حد الامكان

آخر

او احدهما

وحقيقته

غير واجب فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا ليس علته
مكافيه في الوجود فيكون اذن علته امرا آخر فلا يكون هو
والآخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الآخر واما ان لا يكون
فيكون المعية طارية على الوجود الخاص لاخصة له وايضا فان
الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافيه بل عن علة متقدمة
ان كان معلولا فلا يخلو اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من حيث
مكافيه بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين
بل علة ومعلولا ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية
بينهما كالاب والابن واما ان يكونا متكافئين من جملة ما
يكون الامران ليس احدهما علة للآخر ويكون العلاقة لازمة
لوجودهما فيكون العلة الاولى للعلاقة هي امر خارج موجد
لذاتيهما على ما علمت والعلاقة عرضية فيكون لا محالة هناك
الا بالعرض المباين واللازم وهذا غير ما نحن فيه ويكون
للذي بالعرض علة لا محالة فيكونان من حيث التكافؤ معلولين

الفصل السابع في ان واجب الوجود واحد ونقول ايضا

ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة
فيكون كل واحد منها واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد
منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر البتة او يخالفه

من حيث هو مكافيه

منها

كان

فان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بانه
ليس هو وهذا خلاف لا محالة فيخالفه الآخر في غير المعنى في ذلك
لان المعنى الذي هو فيهما غير مختلف وقد قارنه شيء به صار
هذا في هذا او قارنه نفس انه هذا لا في هذا ولم يقارنه هذا المقارن
في الآخر بل ما به صار ذلك ذاك او نفس ان ذلك ذاك
وهذا التخصيص ما قارن ذلك المعنى وبينهما مباينة به فاذن
كل واحد منهما مباين للآخر به وليس يخالفه في نفس المعنى
فيخالفه في غير المعنى فالاشياء التي هي غير المعنى ويقارن المعنى
هي الاعراض وغير اللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق فاما
ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك ولوجوده بما هو ذلك
الوجود فيجب ان يتفق الكل فيها وقد فرض انها مختلفة
فيه وهذا خلف واما ان يعرض له عن اسباب خارجة لا عن
نفس مهيته فيكون لولا تلك العلة لم يعرض له فيكون
لولا تلك العلة لم يختلف فيكون لولا تلك العلة كانت
الذوات واحدة او لم تكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا
بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده واجب الوجود
فيكون وجوب وجود كل واحد منها الخاص به المنفرد له
مستفادا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب الوجود

ان

اصل

الحقيقة

الوجود لغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته
ممكن الوجود فيكون كل واحدة من هذه مع انها واجبة
الوجود بذاتها ممكنة الوجود في حد ذواتها وهذا محال
ولنفرض الآن انه يخالفه في معنى اصلي بعد ما يوافقه في المعنى
فلا يخ ذلك المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود او
لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود فظاهر انه يجب
ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في
وجوب الوجود فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب
وجود وهو داخل عليه عارض مضاف اليه بعد ما تم لذلك
وجوب وجود وقد منعنا هذا وبينا فساده فاذن لا يجوز
انه يخالفه في المعنى بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه آخر
وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخ من وجهين
اما ان يكون على سبيل انقسام بالفصول واما على سبيل انقسامه
بالعوارض ثم من المعلوم ان الفصول لا يدخل في حد ما يقام مقام
الجنس فهي لا يفيد الجنس حقيقته وانما يفيده القوام بالفعل
وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية
بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة فيجب ايضا ان
يكون فصول وجوب الوجود ان صحت بحيث لا يفيد وجوب

ذلك

وبيان هذا من وجه آخر

الوجود حقيقة وجوب الوجود بل يفيد الوجود بالفعل
وهذا مح من وجهين احدهما انه ليس حقيقة وجوب الوجود
الا نفس تاكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير
تاكد الوجود والوجود لازم لها او داخل عليها كما علمت
فاذا افادة الوجود لوجوب الوجود هي افادة شرط في حقيقة من حقيقته
وجوب الوجود ضرورة وقد منع جواز هذا بين الفصل والجنس سامن
والوجه الثاني انه يلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة
في ان يحصل بالفعل بموجب له فيكون المعنى الذي به يكون الشيء
واجب الوجود بذاته يجب وجوده بغيره وانما كلامنا في وجوب
الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره
وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود الى تلك
الامور لا يكون انقسام المعنى الجنسي الى تلك الفصول فبين
ان المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى
جنسيا ينقسم بفصول او اعراض فبقي ان يكون معنى نوعيا فنقول
ولا يجوز ان يكون نوعية محمولة على كثيرين لان اشخاص النوع
الواحد كما بينا اذا لم يختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون
انما اختلف بالعوارض وقد منعنا امكان هذا في وجوب الوجود
وقد يمكن ان نبين هذا بنحو الاختصار ويكون الغرض راجعا الى بين

الى ما اوردناه فنقول ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء الصفة
وموجود له اما ان يكون واجبا في هذه اي في وجوب الوجود
ان يكون عين هذه الصفة موجودة لهذا الموصوف فيمتنع الوا
منها ان يوجد وجودا لا يكون صفة له فيمتنع ان يوجد لغيره فيجب
ان يوجد له وحده وان يكون وجودها له ممكنا غير واجب فيجوز
ان يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته وهو واجب
الوجود بذاته هف فوجوب الوجود لا يكون الا للواحد فقط
فان قال قائل ان وجوده صفة لهذا لا يمنع وجوده صفة للآخر
فكونه صفة للآخر لا يبطل وجوب كونه صفة له فنقول كلامنا
في تعيين وجوب الوجود صفة له من حيث هو له لا من حيث
لا يلتفت فيه الى الآخر وذلك ليس صفة للآخر بعينه بل مثلها
الواجب فيهما ما يجب في تلك بعينها وبعبارة اخرى نقول ان
كون الواحد منها واجب الوجود وكونه هو بعينه اما ان يكون
واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره
وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنته واجب
الوجود لانه هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته او لعلة وسبب
وموجب غيره فان كان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون
كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب

وموجب غيره فلكونه هذا بعينه سببه فلخصوصية وجوده
المنفرد سببه فهو معلول فاذن واجب الوجود واحد بالكلية بالكنهية
ليس كانواع تحت جنس و واحد بالعدد ليس كاشخاص تحت
نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد
هذا ايضاحا في موضع آخر فهذا الخواص التي يختص بها واجب
الوجود واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصيته وهي
انه يحتاج الى شيء ضرورة آخر يجعله بالفعل موجودا وكل
ماهو ممكن الوجود فهو دايما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه
ربما عرض ان يجب وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دايما او
اما ان يكون وجوب الوجود عن غيره ليس دايما بل في وقت دون
وقت فهذا يجب ان يكون له مادة يتقدم وجوده بالزمان
كما سنوضحه والذي يجب وجوده لغيره دايما فهو ايضا غير
بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره
وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير
الواجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان
باعتبار نفسه نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي
الفصل الثامن في بيان الحق والصدق ودفع الكذب والذب
عن اوائل الاوايل في المقدمات الحقة اما الحق فيفهم منه

اشهر او ذن دايما وغير الدايم

منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدايم
ويفهم منه حال القول والعقد الذي يدل على حال الشيء
في الخارج اذا كان مطابقا له فنقول هذا قول حق و اعتقاد
حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دايما والممكن
الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد
باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق
الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار
نسبة الامر اليه واحق الاقاويل ان يكون ذلك ان يكون
واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك
في وجوده الذي يخصه اما ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر
لانه لو كان الواجب الوجود حقا ما كان صدقه دايما واحق من
ذلك ما كان صدقه اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل
الصادقة الذي اليه ينتهي كل شيء في التحليل حتى انه يكون
مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يتبين به كما
بيناه في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب
وهذه الخاصة ليست من عوارض شيء الا من عوارض الموجود
بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر
هذا فليس ينكره الا بلسانه معاندا او يكون قد عرض له شبهة

عليه

في اشياء فسد عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثلا لانه
لا يكون حصل له حال التناقض وشرايطه ثم ان تبكيت السوفسطائي
وتنبيه المتحير ابدا انما هو في كل حال على الفيلسوف ويكون
لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون
ضربا من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه
قياسا يلزم مقتضاه ولكن يكون قياسا بالقياس الذي يلزم مقتضاه — وذلك لان القياس
على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة
في انفسها واعرف عند العقلاء من النتيجة ويكون تاليفها تاليفا
منتجا وقياس كذلك بالقياس وهو ان يكون حال المقدمات
كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صدقا وان كان
صدقا لم يكن اعرف من النتيجة لا يسلمها فيؤلف عليه تاليف صحيح — الق
مطلق او عنده وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته
لزم منه شيء فيكون ذلك قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس
يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه لان مقتضاه يلزم اذا سلم
فاذا لم يسلم كان قياسا لانه قد اورد فيه ما اذا وضع وسلم لزم و
لكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس قياسا اعم من
كونه قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على
قسمين على ما علمت فالقياس الذي يلزم مقتضاه بحسب الامر في

في نفسه هو الذي مقدماته مسلمة في انفسها واقدم من النتيجة
واما الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المخاطب مقدماته فيلزمه — الذي
النتيجة ومن العجائب ان السوفسطائي غرضه المماراة يضطر الى — العجايب
احد الامرين اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف
لا محالة باشياء والاعتراف بانها تنتج عليه واما المتحير فعلاجه
حل شبهه وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع فيما وقع فيه اما لما
يراه من تخالف الافاضل الاكثرين ويشاهده من كون راي كل
واحد منهم مقابلا لراي الاخر الذي يجده قرنا له لا يقصر عنه
فلا يجب عنده ان يكون احد القولين اولى بالصدق من الاخر — القرن بالكرقون في الشجاعة صح
واما لانه سمع من المذكورين المشهورين المشهود لهم بالفضيلة
اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء لا يمكنك
ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه
بل بالاضافة فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهودا بالحكمة
لم يكن بعيدا ان يتحير الشادي لقوله واما لانه قد اجتمع عنده
قياسات متقابلة النتايج ليس يقدر على ان يختار واحدا منها
ويزيف الاخر والفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء
من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني تنبيه
التام على انه لا يمكن ان يكون بين النقيضين واسطة اما حل ما

وقع فيه فمن ذلك ان يعرفه ان الناس ناس لا ملائكة ومع ذلك
فليس يجب ان يكونوا متكافئين فى الاصابة ولا يجب ان
اذا كان الواحد اكثر صوابا فى شئ من آخر ان لا يكون الآخر
اكثر صوابا منه فى شئ آخر وان يعرف ان اكثر المتفلسفين
يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود آخر الامر الى القريحة
فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان وجذب خطام
وان من الفضلاء من يرمز او يموّه ويقول الفاظا ظاهرة
مستشنعة او خطاء وله فيه غرض خفى بل اكثر الحكماء مستبشعة
بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا او سهوا
هذه وتيرتهم فهذا يزيل شغل قلبه من حيث ما استنكر
من العلماء ثم يعرفه فيقول انك اذا تكلمت فلا يخ اما ان
تقصد بلفظك نحو شئ من الاشياء بعينه او لا تقصد
فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج هذا من جملة المسترشدين
المتحيرين وناقض الحال فى نفسه وليس الكلام معه
هذا الضرب من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ
كل شئ فقد عن الاسترشاد فان قال اذا تكلمت فهمت خرج
به شيئا بعينه او اشياء كثيرة محدودة فعلى كل حال
قد جعل للفظ دلالة على اشياء باعيانها لا يدخل فى تلك

تلك الدلالة غيرها فان كانت تلك الكثرة متفق فى معنى
واحد فقد دل اللفظ ايضا على معنى واحد وان لم يكن
كذلك فالاسم مشترك ويمكن لا محالة ان يفرد لكل واحد
من تلك الجملة اسما فهذا يسلمه من قام مقام المسترشدين
المتحيرين واذا كان الاسم دليلا على شئ واحد كالانسان
مثلا فاللاانسان اعنى ما هو مباين للانسان لا يدل عليه
ذلك الاسم بوجه من الوجوه فالذى يدل عليه اسم الانسان
لا يكون الذى يدل عليه اسم اللاانسان فان كان الانسان
يدل على اللاانسان فيكون لا محالة الانسان والزورق
والحجر والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض والاسود
والثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم
الانسان وكذلك حال المفهوم من الالفاظ هذه فيلزم من
هذا ان يكون كل شئ كل شئ وان يكون لا شئ من الاشياء
نفسه وان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخ اما ان يكون
هذا حكم كل لفظ وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون
بعض هذه الاشياء بهذه الصفة وبعضها بخلافها فان كان
هذا فى كل شئ فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل لا شبهة
ولا حجة ايضا وان كان فى بعض الاشياء قد يتميز الموجبة

من السالبة وفي بعضها لا يتميز فحيث يتميز يكون لا محالة
ما يدل عليه بالانسان غير ما يدل عليه باللاانسان وحيث
لا يتميز مثلا كالابيض واللاابيض يكون مدلولهما واحدا
فيكون كل شيء هو لا ابيض فهو ابيض وكل شيء هو ابيض
فهو لا ابيض فالانسان اذا كان له مفهوم متميز فان كان ابيض
فهو ايضا لا ابيض الذي هو واللاابيض واحد واللاانسان
كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان
غير متميزين فهذا وامثاله قد يزيح علة المسترشد المتحير في
ان يعرف ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان
معا وكذلك ايضا قد يتبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان
معا فانه اذا كذبا معا في شيء كان ذلك الشيء ليس بانسان
ليس ايضا بلا انسان فيكون قد اجتمع الشيء الذي هو اللاانسان
وسالبه الذي هو لا لاانسان وقد بينه على بطلانه فهذه
الاشياء وما يشبهها مما لا يحتاج ان يطول فيه ويجل
الشبه المتقابلة من قياسات المتحير يمكننا ان نهديه و
اما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار اذ النار واللانار
واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع
الطعام والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا

فهذا المبداء الذي ذببنا عنه من يكذبه هو اول مبادي
البراهين وعلى الفيلسوف الاول ان يذب عنه ومبادي
البراهين تنفع في البراهين والبراهين تنفع في معرفة الاعراض
الذاتية لموضوعاتها لكن معرفة جواهر الموضوعات التي
كانت فيما سلف يعرف بالحد فقط فمما يلزم الفيلسوف
ههنا ان يحصله فيكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم في الامرين
جميعا لكن قد يشكل على هذا انه ان تكلم في هذا على سبيل التحديد
والتصور فهو ذلك الذي يتكلم فيه صاحب العلم الجزئي
وان تكلم فيها في التصديق صار الكلام فيها برهانيا فنقول ان
هذه التي كانت موضوعات في علوم اخرى تصير عوارض
في هذا العلم لانها احوال تعرض للموجود واقسام له فيكون
ما لا يبرهن عليه في علم آخر يبرهن عليه ههنا وايضا اذا
لم يلتفت الى علم آخر وقسم هذا العلم بنفسه الى جوهر وعوارض
تكون خاصة له فيكون ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما
او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم بل قسما من موضوعه
فيكون بنحو ما عارضا لطبيعة موضوعه الذي هو الموجود ١٢/ وأن
ان صار ذلك الجوهر دون شيء آخر لطبيعة الموجود ان يقارنه
او هو فان الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك الجوهر يكون مع

اوغيره فانه ليس لانه موجود هو جوهر او جوهر او موضوع ما
على ما فهمت قبل هذا فيما سلف ومع هذا كله فليس البحث
عن مبادى التصور والحد حدا ولا تصورا ولا البحث عن
مبادى البرهان برهانا حتى يصير البحثان المتخالفان بحثا
واحدا المقالة الثانية الفصل الاول في تعريف الجوهر واقسامه
يقول كلي فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل
وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد
الابيض والامور التي بالعرض لا نحدها هنا فلنترك لان ذلك
ولنشتغل بالموجود والوجود الذي بالذات فاقدم اقسام
الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك لان الموجود على
قسمين احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء متحصل القوام
والنوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح
مفارقته لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني
الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة
فلا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر واذا كان ما اشرنا
اليه في القسم الاول موجودا في الموضوع فذلك الموضوع
لا يخ ايضا من احد هذين الوصفين فان كان الموضوع جوهرا
فقوام العرض في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع

موضوع ورجع البحث الى الابتداء واستحال ذهاب ذلك
الى غير النهاية كما سنبين في مثل هذا المعنى خاصة فيكون
لا محالة يا آخره فيما ليس في موضوع فيكون في جوهر فيكون
الجوهر مقوم العرض موجودا وغير متقوم بالعرض فيكون الجوهر
هو المقدم في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض فذلك
ليس بمستنكر فان السرعة في الحركة والاستقامة في الخط و
الشكل المسطح في البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة
والكثرة وهذه كما سنبين لك كلها اعراض والعرض وان كان
في عرض فهما جميعا معا في موضوع والموضوع بالحقيقة
هو الذي يقومهما جميعا وهو قايم بنفسه ثم قد جوز كثير
ممن يدعي المعرفة ان يكون شيء واحد من الاشياء جوهرا
وعرضا معا بالقياس الى شيئين وقال ان الحرارة عرض في غير
جسم النار لكنها في جملة النار ليست بعرض لانها موجودة فيها
كجزء وايضا ليس يجوز رفعها عن النار والنار تبقى فاذن وجودها
في النار ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها فيها وجود
العرض فيما فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كثير قد
اشبعنا القول فيه في اوايل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه

فانهم انما غلطوا فيه هناك فنقول قد علم فيما سلف ان بين
المحل والموضوع فرقا وان الموضوع يعنى به ما صار بنفسه
ونوعيته قايما ثم صار سببا لان يقوم به شيء فيه ليس كجزء
منه وان المحل كل شيء يحله شيء فيصير بذلك الشيء بحال ما
فلا يبعد ان يكون شيء موجودا فى المحل ويكون ذلك المحل
لم يصر بنفسه نوعا قايما كاملا بالفعل بل انما يحصل قوامه
من ذلك الذى حله وحده او مع شيء آخر او اشياء اخرى
اجتمعت فصيرت ذلك الشيء موجودا بالفعل وصيرته
نوعا بعينه وهذا الذى يحل هذا المحل يكون لا محالة موجودا
لا فى موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه فى شيء
الا فى الجملة او فى المحل وهو فى الجملة كجزء فكان الموضوع ما
يكون فيه الشيء وليس كجزء منه وهو فى المحل ليس كشيء
حصل فى شيء ذلك الشيء قايم بالفعل نوعا ثم يقيم الحال فيه
بل هذا المحل جعلناه انما يتقوم بالفعل بتقويم ما حله او جعلناه
انما يتم له نوعيته اذا كانت نوعيته انما يحصل او يصير له
نوعيته باجتماع اشياء جملتها تكون ذلك النوع فبين
ان بعض ما فى المحل ليس فى موضوع واما اثبات هذا الشيء

الشيء الذى هو فى محل دون موضوع فذلك علينا الى قريب
واذا اثبتناه فهو الشيء الذى نخصه فى مثل هذا الموضع
باسم الصورة وان كنا قد نقول لغيره ايضا صورة باشتراك
الاسم واذا كان الموجود لا فى موضوع هو المسمى جوهرا فالصورة
ايضا جوهر واما المحل الذى لا يكون فى محل آخر فلا يكون
فى موضوع لا محالة لان كل موجود فى موضوع فهو موجود
فى محل ولا ينعكس فالمحل الحقيقى ايضا جوهر وهذا المجتمع
ايضا جوهر وقد عرفت من الخواص التى لواجب الوجود ان
واجب الوجود لا يكون الا واحدا وان ذا الاجزاء والمكافى
لوجوده لا يكون واجب الوجود فمن هذا يعرف ان هذا المركب
وهذه الاجزاء كلها فى انفسها ممكنة الوجود وان لها لا محالة
سببا يوجب وجودها فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون
جسما واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم فاما انما يكون جزء
جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام
وبالجملة فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون
مادته وان كان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة
تصرف ما فى الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا او يكون متبريا عن

الاجزاء

نهار
واما ان

عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن فى اثبات كل واحد
من هذه الاقسام **الفصل الثانى** فى تحقيق الجوهر الجسمانى
وما يتركب عنه واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته
اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا من اجزاء
لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت
العادة بان يقال الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ننظر
فى كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض
والعمق يفهم منه اشياء مختلفة فتارة يقال طول للخط كيف
كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا
وتارة يقال طول لاعظم الخطين الابعاد الممتدة المتقاطعة
كيف كان خطا او غير خط وتارة يقال طول للبعد المفروض بين الراس
ومقابله من القدم او الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح
نفسه ويقال لانقص البعدين مقدارا ويقال للبعد الواصل بين
اليمين واليسار والعمق ايضا قد يقال لمثل البعد الواصل
بين السطحين وقد يقال له ماخوذا ابتداه من فوق حتى ان
ابتداء من اسفل يسمى سمكا فهذه هى الوجوه المشهورة فى هذا
وليس يجب ان يكون فى كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس

ان

فى بيان طول العمق والمقدار والعمق

ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها المحور ما لم يتحرك
وليس من شرط الكرة فى ان تصير جسما ان يكون متحركا حتى
يظهر فيها محورا وخط آخر فانها تتحقق جسما بما تتحقق
الجسمية ثم يعرض له او يلزمه الحركة وايضا الجسم ليس يجب
ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من
حيث يكون متناهيا وليس يحتاج فى تحققه جسما وفى
معرفتنا اياه جسما ان يكون متناهيا بل التناهى عارض له ولذلك
لا يحتاج الى تصوره للجسم حين نتصور الجسم ومن تصور
جسما غير متناه فلم يتصور جسما لا جسما ولا يتصور عدم التناهى
الا للمتصور جسما ~~لا جسما ولا يتصور عليه انما هى الا للمتصور~~
جسما لكنه اخطا لمن قال ان الجسم آله فقد اخطا فى التصديق
ولم يخطى فى تصور بسيطيه وهما الموضوع والمحمول ثم
ان كان لا بد فى تحقق الجسم فى تحققه جسما ان يكون له سطح
فقد يكون جسم يحيط به سطح واحد وليس ايضا من شرط
الجسم فى تحققه جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان
المكعب ايضا جسم مع انه محاط بحدود ستة ومع ذلك
ليس فيه ابعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق
باحد المعانى ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا

تكون متحركة فى الجسمية

فانه

فى ان يكون جسما

تحت السماء حتى يعرض له الجهات لاجل جهات العالم فيكون له
طول وعرض وعمق بمعنى آخر فان كان لا بد من ان يكون اما سماء
واما ان يكون في سماء فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في
الجسم ثلثة ابعاد بالفعل على الوجه المفهوم من الابعاد الثلثة
حتى يكون جسما بالفعل فاذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا
ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل موجودة في الجسم
حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر
الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء
فيكون ذلك المبتدا هو الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا
بعدا آخر مقاطعا لذلك البعد على قوايم فيكون ذلك الثاني
هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا مقاطعا لهذين
على قوايم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا يمكنك ان تفرض
بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه
الصفة هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض
عميق كما يقال ان الجسم هو المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني
انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل على انه من شانه ان يفرض
فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه الجوهر
الذي كذا صورته وهو بها هو ما هو ثم ساير الابعاد المفروضة

المفروضة فيه بين نهاياته ونهاياته ايضا واشكاله و
اوضاعه امور ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره وربما
لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام
شيء منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل
افترض لها ابعادا بالفعل ابعاد بين تلك النهايات معدودة
مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها
بالفعل واحدا بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدث
ابعاد اخرى مخالفة لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التي
من باب الكم فان اتفق ان كان جسما كالفلك مثلا يلزم ابعاده
واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى حافظة
لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل
لما قلنا من فرض الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار و
غير الجسمية التعليمية فان هذا من حيث له هذه الصورة
لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو
او معدود به او عاد له او مشارك او مباين له وانما ذلك له
من حيث هو مقدر ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار
له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها وهذه اشياء قد شرحنا لك

بوجه ابسط في موضع آخر نحتاج ان نستعين به وطالما يكون
الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقدار
جسميته وجسميته التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير فالجسم الطبيعي
جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي فاما ان يقصد به
صورة هذا من حيث هو محدود مقدر ماخوذة في النفس ليس
في الوجود او يقصد به مقدار ماد فاتصال ايضا بهذه الصفة من حيث
له اتصال محدود كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض
في ذاته لهذا الجسم الذي بيناه والسطح نهايته فالخط نهاية نهايته
وسيتضح القول فيها بعد وننظر في ان الاتصال كيف يكون وكيف
يكون للجسم الطبيعي فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان تنقسم
ولا يكفي في اثبات ذلك المشاهدات فان لقائل ان يقول ان
الاجسام المشاهدة ليس شيء منها هو جسم واحد صرفا بل هي
مؤلفة من الاجسام وان الاجسام الوحدانية غير محسوسة
وانها لا يمكن ان ينقسم بوجه من الوجوه وقد تكلمنا على ابطال
هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على اسهل المذاهب نقضا
وهو مذهب من خالف بينها بالاشكال فان قال قائل ان طبايعها
وان اشكالها متشاكلة فيجب ان يبطل مذهبه ورأيه بما اقول

٣٢

ابطال مذهب ديمقراطيس

اقول فنقول ان جعل اصغر الاجسام لا قسمة فيه لا بالقوة ولا بالفعل
حتى انه كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة
في امتناع تاليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان في
ذاته بحيث يمكن ان يفرد قسم منه عن قسم لكنه ليس يطيع الفصل
بين القسمين الذي يمكن فرضهما فيه توهما فنقول لا يخلو اما ان يكون
كون حال ما بين القسم والقسم التي مخالفة لحال ما بين الجزء والجزء
في ان الجزئين لا يلتئمان وان القسمين لا يفترقان امرا لطبيعة
الشيء وجوهره او لسبب خارج عن الطبيعة والجوهر فان
كان سببا خارجا عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا
يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة للمادة والمحل
للعرض او سببا لا يتقوم به فان كان سببا لا يتقوم به فجائز
من حيث الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التئام عن
افتراق وافتراق عن التئام فيكون هذه الطبيعة الجسمية
باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما لم ينقسم بسبب من خارج
وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب
يتقوم به كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا في طبيعته و
مهيته او تقوما في وجوده بالفعل غير داخل في مهيته
ويختلف فيه فيعرض اول ذلك ان هذه الاجسام مختلفة الجواهر

وهولاء لايقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التي لها الاثنين
مستحيل عليهما قبول الانقسام وانما يستحيل عليهما ذلك من حيث صورة
نوعيهما ونحن لا نمنع ذلك ونجوز ان يقارن الجسمية شيء يجعل
ذلك الجسم قايما نوعا لا يقبل الانفصال القسمة ولا الاتصال بغيره
وهذا قولنا في الفلك والذي نحتاج اليه ههنا هو ان يكون
طبيعة الجسمية لا تمنع ذلك بما هي طبيعة الجسمية فنقول
اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست غير قابلة
للانقسام ففي طباع الجسمية ان يقبل القسمة فيظهر من هذا ان
صورة الجسم والابعاد قايمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد
وهي الاتصالات انفسها او شيء يعرض للاتصال على ما سنحقق
ليست اشياء يعرض لها الاتصال فان لفظ الابعاد اسم لنفس
الكميات المتصلة لا للاشياء التي عرض لها الاتصال والشيء
الذي هو الاتصال نفسه او المتصل بذاته يستحيل ان يبقى هو بعينه
وقد بطل الاتصال وكل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد
وحصل بعدان آخران وكذلك اذا حدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى
الذي هو فصل لا عرض وقد بيناه في موضع آخر فقد حدث آخر و
بطل كل واحد فيما كان بخاصيته ففي الاجسام اذن شيء موضوع
للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير المعدودة وايضا

وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل
ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون
الشيء من حيث هو بالقوة شيئا ومن حيث هو بالفعل شيئا آخر فيكون
القوة للجسم لا من حيث له الفعل وصورة الجسم يقارن شيئا آخر غيره
لها في انها صورة فيكون الجسم جوهرا مركبا من شيء عنه له القوة
ومن شيء عنه له الفعل فالذي له به الفعل هو صورته والذي عنه
القوة هي مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسال ويقول فالهيولى
ايضا مركب وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي
مستعدة ايضا فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل ليس
شيئا آخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها
بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة
وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع والاثبات ههنا
هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم
منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل
شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل
شيء فصورته التي يظن له هي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا
حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة اخرى يكون لها
بالقوة الا ان يطرأ عليه حقيقة من خارج فتصير بذلك بالفعل

ويكون في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة
هي الصورة ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة
الى ما هو جنس وفصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى
وصورة فقد بان من هذا ان صورة الجسمية من حيث هي صورة
الجسمية محتاجة الى مادة ولان طبيعة صورة الجسمية
في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها
طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز ان تتنوع بفصول تدخل
عليها بما هي جسمية فان دخلتها فصول تكون امور تنضاف اليها
من خارج وتكون ايضا احدى الصور المقارنة للمادة فلا يكون
حكمها معها حكم الفصول بالحقيقة وبيان هذا هو ان الجسمية
اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك
باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك الاخرى لها طبيعة
ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو في نفسه شيئا
محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد
الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون اثنين او
ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل لا يكون تحصله بان ينضاف
اليه شيء من خارج ويكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية
او العددية دونها طبيعة قايمة مشارا اليها ينضاف اليها

اليها طبيعة اخرى فتتنوع بها بل يكون الاثنينية في نفسها
هي العددية التي تحمل على طبيعة الاثنينية وتجنس بها
والطولية نفسها هي المقدارية التي تحمل عليها وتجنس بها
واما ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها
صورة اخرى لا يكون تلك الصورة التي يظن فصلا في
الجسمية باجتماعها جسمية بل يكون الجسمية احديهما
محصلة في نفسها محققة فانا نعني ههنا بالجسمية التي
كالصورة لا التي كالجنس وقد عرفت الفرق بينهما في كتاب
البرهان وسيأتيك ههنا ايضاح وبيان لهذا على انك
قد تحققت ما بين لك الفرق بينهما فما كان كالمقدار يجوز
ان يكون انواعه تختلف بامور هي في ذاتها والمقدار المطلق
لا يكون له في ذاته شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا يحصل
له ذات متقررة الا ان يكون خطا او سطحا فاذا تحصل خطا
او سطحا جاز ان يكون للخط بذاته مخالفة للسطح بفصل هو
محصل الطبيعة المقدارية خطا وسطحا واما الجسمية
التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل
نوعيتها شيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية
معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان تكون محصلة في انفسنا

الا مادة وانفصال فقط وكذلك اذا اثبتنا مع الاتصال
شيئا آخر فليس لان الاتصال نفسه لا يحصل لنا الا بالاضافة
اليه وقرينة بل بحجة اخرى يتبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل
وحده وليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يحصل
طبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما محصل الطبيعة
معنى متخصصا اتم تخصصه الذي هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد
بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل
له طبيعة مشارا اليها الا ان يحصل بالضرورة خطا او سطحا
حتى يصير جايزا ان يوجد لا ان المقدار يجوز ان يوجد
مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على سبيل ان ذلك
شيء لا يوجد الا من دونه بالفعل وان كان محصل الذات
فان هذا ليس كذا بل الجسمية يتصور انها وجدت بالاسباب
التي لها ان توجد بها وفيها وهي جسمية فقط بلا زيادة
والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي له ان يوجد
بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة ولذلك المقدار لذاته
يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا محصلا وتلك
الفصول ذاتيات له لا تحوجه الى ان يصير بحصولها غير المقدار
فيجوز ان يكون المقدار يخالف مقدارا في امر له بالذات واما

واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة
واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة
جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية
وما يلحقها انما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يمكن
اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة
الى مادة واللواحق الخارجة لا تغنيها عن الحاجة الى المادة
بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما يكون للجسمية وكل
ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث
هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة و
صورة

الفصل الثاني في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة

ونقول الآن ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان توجد بالفعل
متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك بسرعة انا بينا ان كل موجود
يوجد فيه شيء بالفعل محصل قايم وايضا استعداد لقبول
شيء آخر فذلك الموجود مركب من مادة وصورة والمادة
الاخيرة غير مركبة من مادة وصورة وايضا انها ان فارقت
الصورة الجسمية فلا يخ اما ان يكون لها وضع وحيز في
الوجود الذي لها ح او لا يكون فان كان لها وضع وحيز
وكان يمكن ان تنقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرض

لا مقدار لها فان لم يمكن ان تنقسم ولها وضع فهي لا محالة
نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان تكون مفردة
الذات بالكلية متحازة على ما علمت في مواضع واما ان كان
هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل هو كالجواهر المعقولة
لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعة او يتحرك
هو الى مقداره تحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة
وحصل لا محالة مع تقدره اما في حيز مخصوص فيكون قد
صادفه المقدار مختصا بحيز واما لم يكن حيزا اوليه من حيز
فقد صادفه المقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة قد صادفه
وهو في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا
انه عساه ان لا يكون محسوسا وقد فرض غير متحيز البتة هف
ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار
لان المقدار ان وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن
به لا في حيز ولم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز
المختلفة له فيكون ح لا حيز له وهذا مح او يكون في كل حيز
يمكن ان يكون له لا يتخصص ببعضه وهذا مح وهذا نظيره
ظهورا اكثر في توهمنا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم
حصل فيها صورة تلك المدرة فلا يجوز ان تحصل فيها

فيما وليست في حيز ولا يجوز ان يكون المدرة تحصل في
كل حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة فان المدرة لا تجعله
شاغلا لكل حيز لنوعه ولا تجعله اولى بجهة من حيزها
دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة مخصوصة من
جملة كلية الحيز ولا يجوز ان يحصل في جهة مخصوصة ولا
مخصص لها من الاحوال اذ ليس لا اقتران صورة بمادة
وذلك مشترك الاحتمال للحصول في اي جهة كان من الجهات
الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمت ان مثل هذا الحصول
في جهة من الحيز انما يكون فيما يكون بسبب وقوعه بالقرب
منه بقسر قاسر خصص ذلك القاسر القرب اتجاهه
الى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة او حدوثه
في الابتداء هناك وبذلك القرب او وقوعه فيه يتعلق
لذلك تخصص وقد اشبع لك الكلام في هذا فالهيولى
التي للمدرة لا تخصص بعد التجريد ثم لبس صورة مدرية
بجهة الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع تلك الجهة
لتلك المناسبة لا لنفس كونها هيولى اولا ولا لنفس
اكتسابها الصورة ثانية تخصصت بها وتلك المناسبة
وضع ما وكذلك ان كان قبوله المقدار بحاله لا دفعة

بل على انبساط وعلى ان ما من شانه ان ينبسط فله جهات وكل
ماله جهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز
وقبل لا وضع له ولا حيز وهذا خلف والذي اوجب هذا كله
فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية فممتنع ان يوجد بالفعل
الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات لا اجزاء لها
في القوة ولا بالفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا تبقى مفارقة
وايضا فانها لا تخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون
دايما قابلا للشيء لا تعرى عن قبوله واما ان يكون لها وجود
خاص متقوم ثم يلحق بان يقبل فيكون بوجودها الخاص المتقوم
غير ذي كم وقد قام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون المقدار الجسماني
هو الذي عرض له ان صير ذاته بحيث له بالقوة اجزاء بعدما ان
لذاته ان يتقوم جوهرا في نفسه غير ذي حيز ولا كمية ولا
قبول قسمة فان كان وجوده الخاص الذي به يتقوم لا يبقى
عند التكثر اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء له ولا
ينقسم بالوهم والفرض يعرض له ان يبطل عنه ما يتقوم
به بالفعل لورود عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية
لا لما يتقوم به الهيولى بل لامر آخر ويكون ما فرضناه وجودا
خاصا ليس وجودا خاصا به يتقوم فيكون ح للمادة صورة

صورة عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل وصورة
اخرى عارضة لها بها تكون غير واحدة بالقوة فيكون بين
الامرين شيء مشترك هو القابل للامرين من شانه ان يصير مرة
وليس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى وفي قوته ان ينقسم اعني
القوة القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض الآن هذا الجوهر
قد صار بالفعل اثنين فكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه
انه يفارق الصورة الجسمانية فليفارق كل واحد منهما الصورة
الجسمانية فيبقى كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل
ولنفرضه بعينه لم ينقسما الا انه ازيل عنه الصورة الجسمانية
حتى بقي جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخ اما ان يكون هذا
الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذي هو جزؤه
الذي بقي كذلك مجردا او يخالفه فان خالفه فلا يخ اما ان يكون
لان هذا بقي وذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما بقيا و
لكن يختص هذا كيفية او صورة لا توجد لذلك او يختلفان
بالتفاوت في المقدار او الكيفية او غير ذلك فان بقي احدهما
وعدم الآخر والطبيعة واحدة متشابهة وانما اعدم احدهما
رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم ذلك الآخر بعينه
وان اختص هذا كيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة

الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث مع هذه الحالة
الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الاخر كذلك فان
قيل انا الاولين وهما اثنان يتحدان فيصيران واحدا فنقول
ومن المحال ان يتحد جوهران لانهما ان اتحدا وكل واحد منهما
موجود فهما اثنان لا واحد وان اتحدا واحدهما معدوم
والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وان عدما
جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل
فاسدين بينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في
نفس المادة لا في شيء ذي مادة واما ان اختلفا بالتفاوت
في القدر او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما صورة
مقدارية هذا خلف واما ان لم يختلفا بوجه من الوجوه
فيكون ح حكم الشيء لولم ينفصل عنه ما هو غيره هو بعينه
حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده
من كل جهة حكما واحدا هف اعني ان يكون حكم بعض
الموضوع وحكم كله واحدا من كل جهة اعني ان يكون
لو كان الشيء لم ينقص بان يؤخذ منه شيء كما اذا اخذ منه
شيء وحكمه لم يضف اليه شيء حكمه وقد اضيف اليه
شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير

ليه البطلان ... (margin)
او يختلفان
جسمانية لهما صورة
الموجود
لوم

ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد للانقسام لا يمنع
ان يفارقه وربما يمنع عنه لعارض غير استعداد الذات وذلك
محال الا بمقارنة المقدار للذات فبقي ان المادة لا تعرى عن
الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر هو انما صار كما بمقدار
حله فليس بكم بذاته فليس يجب ان يختص ذاته لقبول
قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان كانت الصورة
الجسمية واحدة فنسبة ما هو غير متحيز ولا متكمم في ذاته
بل انما يتحيز ويتكمم بغيره الى اي مقدار يجوز وجوده نسبة
واحدة ولا اقل مقدار في ذاته يطابق ما يساويه دون ما يفضل
عليه فبين من هذا انه يمكن ان تصغر المادة بالتكاثف وتكبر
بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار
ذلك السبب لا يخ اما ان يكون الصور والاعراض التي تكون
في المادة او سببا من خارج فان كان سببا من خارج فاما ان
يفيد ذلك المقدار بتوسط اقتران اجزاء ويسبب استعداد خاص
فيكون حكم هذا وحكم القسم الاول واحدا يرجع الى ان الاجسام
لاختلاف احوالها يختلف مقاديرها واما ان لا يكون الافادة
بسبب ذلك وبتوسطه فيكون الاجسام متشابهة في الاستحقاق
للكم ومتساوية الاحجام وهذا كاذب ومع ذلك ايضا فليس

الاستعداد
الجسمانية
متحيز
عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار
المقدار

يجب ان يصدر عن ذلك السبب جحم بعينه دون حجم الا لامر اعني
بذلك الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين بقوله
لا لنفس كونها مادة ولا ايضا لكونها مادة لها مصورها الكمية
بل يكون للمادة شيء لاجله تستحق ان يصورها المصور بذلك
الحجم والكمية ويجوز ان تختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان تختلف
بالاشد وبالاضعف ليس بالنوع مطلقا وان كان الاشد
والاضعف قد تقارب الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف
بالنوع مطلقا وبين الاختلاف بالاشد والاضعف مخالفة
معلومة عند المعتبرين فقد علم ان الهيولى قد تتهيأ لصنها
لمقادير المختلفة وهذا ايضا مبدا للطبيعيات وايضا فان
كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز وليس له حيزه الخاص
به بما هو جسم والا لكان كل جسم كذلك فهو اذن لا محالة
يختص به بصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فاما ان يكون
غير قابل للتشكلات والتفصيلات فيكون لصورة ما صار
كذلك لا لانه بما هو جسم قابل له واما ان يكون قابلا لها بسهولة
او بعسر وكيف ما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات
فاذن المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن
انما تقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة اذا جردت بالتوهم

بالتوهم فقد فعل بها ما لا تثبت معه في الوجود

الفصل الرابع

في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود فقد صح ان المادة
الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان
الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون
بينهما علاقة المضاف فلا يعقل ماهية كل واحد منهما الا معقولة
بالقياس الى الآخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا من الصور
الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة
وكذلك هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم
من ذلك ان ما يستعد له يجب ان يكون فيه منه شيء بالفعل
الا ببحث ونظر نعم هي من حيث هي مستعدة مضافة الى مستعد له
وبينهما علاقة الاضافة لكن كلامنا في مقايسة ما بين ذاتيهما
دون ما يعرض لهما من اضافة او يلزمهما وقد عرفت كيف هذا
وايضا فان كلامنا في الحال بين المادة وبين الصورة من حيث
هي موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود
لا محالة وان كان يجوز ذلك فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما
علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة
امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للآخر ولكن
لا يوجد احدهما الا والآخر يوجد وكل شيئين ليس احدهما

علة للآخر ولا معلولا للآخر ثم بينا هذه العلاقة فلا يجوز ان
يكون رفع احدهما علة لرفع الآخر من حيث هو ذات بل يكون امرا
معه حتى يكون رفعا لا يخ عن ان يكون مع رفع لا رفعا موجب
رفع ان كان ولا بد وقد عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت
ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء آخر فهو علته قد بان لك هذا
قبل في مواضع اخر على التفصيل وستزداد ايضاحا في خلل
ما نفهمه واما الآن فقد علمت هاهنا انه فرق بين ان يقال
في الشيء انه رفعه علة لرفع شيء وبين ان يقال لا بد من ان يكون
مع رفعه رفع شيء فان كان ليس رفع احد هذين الشيئين
المذكورين علة رفع الآخر بل لا بد من ان يكون مع ارتفاع الآخر
فلا يخ اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث
غيرهما او يجب عن رفع شيء ثالث حتى انه لولا ارتفاع ذلك
الثالث لم يمكن رفع هذا او لا يكون شيء من ذلك فان لم يكن
بل كان ليس يرتفع هذا الا مع ذلك وذلك الا مع هذا من
غير سبب ثالث غير طبيعتهما فطبيعة كل واحد منهما متعلقة
في الوجود بالفعل بالآخر فاما ان يكون ذلك لماهيتهما فيكون
مضافة وقد بان انها ليست مضافة واما ان يكون في وجودها
وبين ان مثل هذا لا يكون واجب الوجود فيكون في ماهيته

ممكن

ممكن الوجود لكنه يصير بغيره واجب الوجود فلا يجوز البتة
ان يصير واجب الوجود بذلك الآخر وقد بينا هذا فيجب ان
ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه في آخر الامر اذا ارتقينا
في العلل بشيء ثالث فيكون ذلك الشيء الثالث من حيث هو
علة بالفعل لوجوب وجودهما لا يصح رفع احدهما الا برفع كونه
علة بالفعل فيكون هذان انما يرتفعان برفع سبب ثالث وقد قلنا
ليس كذلك هف وقد بطل هذا وبقي الحق احد القسمين الآخرين
فان كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث حتى يكونا هما معلولا فلننظر
كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما يتعلق بمقارنة ذات
الآخر فانه لا يخ اما ان يكون كل واحد منهما يجب وجوده من العلة
بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو العلة القريبة
لوجوب وجود صاحبه وهذا مح قد بان ان هذا مستحيل
فيما سلف من اقاويلنا واما ان يكون احدهما بعينه اقرب الى
هذا الثالث فيصير هو العلة الواسطة والثاني هو المعلول
ويكون الحق هو القسم الذي قلنا ان العلاقة بينهما علاقة يكون
بها احدهما علة والآخر معلولا فاما ان يكون رفع احدهما يوجب
رفع ثالث يجب عن رفعه رفع الثاني منهما فقد صار احدهما
علة للعلة وعلة العلة علة والامر يتقرر في الآخرة على ان يكون احدهما

في بيان ان المادة لا تكون علة للصورة

معلولا والآخر علة فلننظر الآن ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما
فاما المادة فلا يجوز ان يكون العلة لوجود الصورة اما اولا
فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد
والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له
فلو كان سببا لوجب ان يوجد ذلك دائما من غير استعداد
واما ثانيا فلانه من المستحيل ان يكون ذات الشيء سببا لشيء
بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار
بالفعل ثم صار سببا لشيء آخر سواء كان هذا التقدم بالزمان
او بالذات اعني لو لم يكن البتة موجودا الا وهو سبب للثاني
والا ان يقوم به الثاني بالذات ولذلك يكون متقدما بالذات
وسواء كان ما هو سبب لم يقارن ذاته او يكون يفارق ذاته
فانه يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه
وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما
يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض
عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا فان كانت
المادة سببا للصورة فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اولا من
من الصورة وقد منعنا هذا منعا ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن
ان يوجد ملتزما لمقارنة الصورة بل على ان ذاته يستحيل وجودها

ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق واما ثالثا
فانه اذا كانت المادة هي العلة القريبة للصورة فالمادة الاجرام
لها فان كان اختلافها لامور تختلف من احوال الصورة فيكون
تلك الامور هي الصورة الاولى في المادة ويعود الكلام
جذعا فان كان علة وجود هذه الصور المختلفة المادة وشيئا
آخر مع المادة ليس في المادة حتى لا يكون المادة وحدها
العلة القريبة بل المادة وشيء آخر فيكون ذلك الشيء الآخر
والمادة اذا اجتمعا جميعا حصل صورة ما بعينها في المادة و
ان كان شيء غير ذلك الآخر واجتمع مع المادة حصلت صورة
غير تلك الصورة المعينة فيكون المادة في الحقيقة لها قبول
الصورة واما خاصية كل صورة فانما يكون عن تلك العلل وانما
يكون كل صورة هي هي بخاصيتها فيكون علة وجود كل صورة
بخاصيتها هي الشيء الخارج ولا يكون للمادة في تلك الخاصية
صنع وانما كان تلك الصورة موجودة بتلك الخاصية فيكون
لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل صورة الا انها لا بد
منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلة
فيبقى لها القبول فقط فقد بطل ان يكون المادة علة للصورة
بوجه من الوجوه فقد بقي ان يكون الصورة هي التي بها يجب وجود

فصل في بيان ان الصورة غير كافية في العلية للهيولى

المادة فلننظر هل يمكن ان يكون الصورة وحدها بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة التي لا تفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي تفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعدمها ويكون للصورة المستانفة مادة اخرى توجد عنها ولكانت تكون تلك المادة حادثة ولكانت تحتاج الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما يفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة كيف كانت تصدر عنه فيها ولا تعدم بعدم الصورة اذا الصورة لا تفارقها الا بصورة اخرى هي تفعل مع العلة التي عنها مبدأ وجود المادة ما كان يفعله الصورة الاولى في انه صورة يشاركها في انه تعاونه على اقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان فيه يفعله الاول وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب مضيء ومن كيفية لا بعينها يجعل الجسم المستنير قابلا لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس ثم يكون تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصية غير الخاصية التي تقيم كيفية اخرى من الالوان ويجب ان لا نناقش فيما لفظنا به من نفوذ الشعاع وانعكاسه بعد ان تمكن بالغرض بصير ولا يبعد اذا تاملت ان تجد لهذا امثلة اشد موافقة ولا تضر ان لا تجد ايضا مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شيء مثال ولقائل ان يقول انه كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فيجب ان يبطل المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة من حيث الصورة صورة معينة النوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون دائما موجودا ذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة فيكون لو لم يكن ذلك الشيء لم تكن المادة ولو لم تكن الصورة من حيث هي صورة لم تكن المادة فلو بطلت الصورة الاولى لا بسبب تعقب الثاني لكان يكون ذلك الشيء المفارق وحده فلا يكون الشيء الذي هو الصورة من حيث هي صورة فكان يستحيل ان يفيض عن ذلك الشيء وحده

الواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد اذا لم يستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد

المادة اذ هو وحده بلا شريكه او شريطه ولكن لقائل
ان يقول لان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد
بل واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة
للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد
فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ
وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وههنا فان
الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا
باحد امور تقارنها ايها كانت واما هذا الشيء فنستعمله
بعد فالصورة اما صور لا تفارقها المادة واما صور
تفارقها المادة ولا تخلى المادة عن مثلها فالصورة التي تفارق
الى عاقب فان معقبها فيما تستبقيها بتعقيب تلك الصورة
فيكون الصورة من وجه واحد واسطة بين المادة المستبقاة
وبين مستبقيها والواسطة في التقويم فانه تتقوم اولا
ذاته ثم يتقوم به غيره او لية بالذات وهي العلة الموجدة من
المستبقي في البقاء فان كانت تقوم بالعلة المستبقية للمادة
بوساطتها فالقوام لها من الاول بل ولا ثم للمادة وان كانت
قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم يقام المادة بها فذلك اظهر فيها

واما هذا الشيء فنستعمله

المادة

مادة

واما

واما الصورة التي لا تفارق المادة فلا يجعل يجوز ان يجعل
معلولة للمادة حتى المادة تقتضيها وتوجبها فيكون موجبة
لوجود ما يستكمل به فيكون من حيث يستكمل بها قابلة
ومن حيث توجبه موجدة فيكون توجب وجود شيء
في نفسها تتصور به لكن الشيء من حيث هو قابل غيره
من حيث هو موجب فيكون المادة ذات امرين باحدهما
تستعد وبالاخر يوجد عنه شيء فيكون المستعد
منها هو جوهر المادة وذلك الاخر امرا زائدا على كونها
مادة تقارنه ويوجب فيه اثرا كالطبيعة للحركة في المادة
فيكون ذلك الشيء هو الصورة الاولى فيعود الكلام
جذعا فاذن الصورة اقدم من الهيولى ولا يجوز ان
يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة دائما وانما
يصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل
واما طبيعة ما بالقوة فان محلها المادة فيكون المادة
هي التي تصلح فيها ان يقال لها انها بالقوة في نفسها
بالقوة تكون موجودة وانها بالفعل بالصورة والصورة
وان كانت لا تفارق المادة الهيولى فليست تتقوم
بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها الهيولى وكيف

يكون

وكيف تتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها
والعلة لا تتقوم بالمعلول ولا شيئين اثنين تتقوم
احدهما بالاخر بان كل واحد منهما يفيد الاخر وجوده فقد
بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذى يتقوم
به الشىء وبين الذى لا يفارقه فالصورة لا توجد الا
فى الهيولى لا ان علة وجودها الهيولى او كونها فى الهيولى
كما ان العلة لا توجد الا مع المعلول لا ان علة وجود العلة
هو المعلول او كونه مع المعلول بل كما ان العلة اذا كانت
علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة
اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها ان يقوم شيئا ذلك
الشىء مقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده
الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو
وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه مثل الجواهر للاعراض التى
تلحقها وتلزمها فالمتجاه وتبين بهذا ان كل صورة توجد
فى مادة مجسمة فبعلة ما توجد اما الحادثة فذلك ظاهر
فيها واما الملزوم للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما خصصت
بها لعلة وينبغى هذا ان يظهر فى مواضع اخرى ان شاء الله

الملازمة

المقالة الثالثة وفيها وهى عشرة فصول

الفصل الاول فى الاشارة الى ما ينبغى ان يبحث
عنه من حال المقولات التسع وفى عرضيتها فنقول قد
بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى
الجسم وعلى المادة والصورة فاما الجسم فاثباته مستغنى
عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق
فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن متشوقون من بعد
وعلى انك ان تذكرت ما قلناه فى النفس صح لك وجود
جوهر مفارق غير جسم فبالحرى ان ننتقل الان الى
الى تحقيق الاعراض واثباتها فنقول واما المقولات
العشر فقد تفهمت ماهياتها فى مفتاح المنطق ثم
وهو قاطيغورياس
لا يشك ان المضاف من جملتها من حيث هو مضاف
امر عارض لشىء ضرورة وكذلك النسب التى فى اين ومتى
وفى الوضع وفى الفعل وفى الانفعال فانها احوال
عارضة لاشياء هى فيها كالموجود فى الموضوع اللهم
الا ان يقول قايل ان الفعل ليس كذلك فان وجود
الفعل ليس فى الفاعل بل فى المفعول فان قال ذلك وسلم
له فليس يضر فيما نرومه من ان الفعل موجود فى شىء فاوجده
فى الموضوع وان كان ليس فى الفاعل وبقى من المقولات

مايقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس بعرض
مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم
فكثير من الناس راى ان يجعل الخط والسطح والمقدار
الجسماني من الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه
الاشياء مبادى الجواهر وبعضهم راى ذلك فى الكميات
المنفصلة اى الاعداد وجعلها مبادى الجواهر واما الكيف
فقد راى آخرون من الطبيعيين انها ليست محمولة

انه ليس محمول

البتة بل اللون جوهر بنفسه والطعم جوهر آخر و
الرايحة جوهر آخر وان من هذه قوام الجواهر المحسوسة
واكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا واما شكوك
اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى بها ان تورد
فى العلم الطبيعى وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول
بجوهرية الكم فمن ذهب الى ان المتصلات هى جواهر و
مبادى للجواهر فقد قال ان هذه هى الابعاد المقومة للجوهر
الجسمانى وما هو مقوم للشىء فهو اقدم منه وما هو
اقدم من الجوهر فهو اولى بالجوهرية وجعل النقطة
اولى للثلثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم
جعلوا هذه مبادى الجواهر الا انهم جعلوها مؤلفة

مؤلفة من الوحدات حتى صارت الوحدات مبادى
المبادى ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة فى ذاتها
بشىء من الاشياء وذلك لان الوحدة تكون فى كل شىء
ويكون الوحدة فى ذلك الشىء غير مهية ذلك الشىء فان
الوحدة فى الماء غير الماء وفى الناس غير الناس ثم هى بما هى
وحدة مستغنية عن ان يكون شيا من الاشياء وكل
شىء فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون الوحدة
مبدا للخط وللسطح ولكل شىء فان السطح لا يكون سطحا
الا بوحدة اتصالها الخاص وكذلك الخط والنقطة ايضا
وحدة صار لها وضع فالوحدة علة كل شىء واول ما يكون
ويحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين
الوحدة وبين كل شىء والنقطة وحدة وضعية والخط
اثنوية وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية
وضعية ثم تدرجوا الى ان جعلوا لكل شىء حادثا عن العدد
فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض
ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التى لهولاء وقبل
ذلك يجب ان نعرف حقيقة انواع الكمية فالاولى
بنا ان نعرف طبيعة الواحد فانه يحق علينا ان نعرف طبيعة

فى بيان الواحد بالعرض

الواحد فى هذه المواضع لشيئين احدهما ان الواحد
شديد المناسبة للموجود الذى هو موضوع هذا العلم والثانى
لان الواحد مبدا اما بوجه للكمية واما كونه مبدا فامر قريب
من المتأمل واما المتصل فان الاتصال وحدة ما وكانه علة
صورية للمتصل ولان المقدار كونه هو انه بحيث يقدر هو كونه بحيث
يعد وكونه بحيث يعد هو كونه بحيث ان له واحدا
الفصل الثانى فى الكلام فى الواحد فنقول ان الواحد بالتشكيك على معان
متفقة فى انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث هو كل واحد هو هو
لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد الواحد
بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال فى شىء يقارن شيئا
آخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك اما موضوع و
محمول عرضى كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا
والطبيب واحد واما محمولان فى موضوع كقولنا ان
الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شىء واحد
طبيبا وابن عبد الله او موضوعان فى محمول واحد عرضى كقولنا
الثلج والجص واحد اى فى البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما
عرض واحد لكن الواحد الذى بالذات منه واحد بالجنس
ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد

موضوع
للعدد
وكونه بحيث يقدر
يقال

واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد و
فالواحد بالعدد قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد
يكون لاجل نوع وقد يكون لاجل ذاته والواحد بالجنس قد
يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد
بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون
بنوع ويوافق احد قسمى الباب الاول وان كان هناك اختلاف
فى الاعتبار واذا كان واحدا بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل
~~ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع~~
~~لا محالة واحد بالفصل وان الواحد بالجنس كثير بالنوع~~
وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد
يجوز ان لا يكون اذا كان طبيعة النوع كله فى شخص واحد
فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة
كلى ومن جهة ليس بكلى وتامل هذا فى الموضع الذى نتكلم
فيه على الكلى او تذكر مواضع سلفت لك واما الواحد
بالاتصال فهو الذى يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه
كثرة ايضا من جهة واما الحقيقى فهو الذى يكون فيه
الكثرة بالقوة فقط وهو اما فى الخطوط فالذى لا زاوية له
وفى السطوح ايضا من البسيط المسطح وفى المجسمات الجسم

الذي يحيط به سطح ليس فيه انعراج على زاوية ويليه ما يكون
فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل
جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة
تماسا يشبه المتصل فيتلازم حركة بعضها البعض فيكون
وحدتها كانها تابعة لوحدة الحركة لان هناك التحاما وذلك
كالاعضاء المؤلفة من اعضاء واوطى ذلك ما كان التحامه
طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة فهذه تضعف وتخرج
عن الوحدة الاتصالية الى الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية
اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة وذلك ان الوحدة الاتصالية
لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة بالفعل
فهناك كثرة بالفعل فهناك كثرة تغشيها وحدة لا تزيل عنها
الكثرة والوحدة بالاتصال اما معتبرة في المقدار فقط واما
مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء وهواء ويعرض للواحد
بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع المتصل
بالفعل جسم بسيط متفق الطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات
فيكون موضوع وحدة الاتصال واحدا ايضا في الطبيعة من حيث
ان الطبيعة لا تنقسم الى صور مختلفة بل نقول ان الواحد
بالعدد انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره

ولا غيره مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد لكن يجب
ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون
الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة
ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك
كالواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط
خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون
قد يتكثر من معبر آخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد
بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث
هو انسان اذا قسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا ضم الى نفس
وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان
واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا
له مع انه متجزئ ليس عن نفسه طبيعة اخرى واما ان لا يكون
فان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون
تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع فيكون نقطة
والنقطة لا منقسمة من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى
وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون
الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان
العقل له وجود غير الذي يفهم من انه لا ينقسم وليس ذلك

الوجود بوضع و ليس ينقسم في طبيعة ولا في جهة اخرى
واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فكنفس الوحدة
التي هي مبدا العدد اعني الذي اذا اضيف اليها غيرها صار
مجموعهما عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم
مفهومه في الذهن فضلا عن قسمة مادية مكانية او زمانية
و لنعد القسم الذي يتكثر ايضا من حيث له الطبيعة
الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان
يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة لكثرة
غير الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون
تكثره في طبيعة انما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غيره
وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان الماء واحد
بالعدد وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل
المائية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار فتكون
تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع و واحدة
ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل
واحدا بالعدد ولا كذلك اشخاص الناس فانها ليس
من شان عدة موضوعات منها ان يحصل موضوع انسان
واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوع الواحد ولكن

ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا بالموضوع و ليس حالها
حال كل قطعة من الماء فانها واحدة في نفسها بموضوعها
والجملة يقال لها انها واحدة في الموضوع اذ من شان
موضوعاتها ان يتحد موضوعا واحدا فيكون جملة ماء
لكن كل واحد من هذين القسمين اما ان يكون حاصلا
فيه جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو
التام و واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة
الناس ان يجعلوا الكسر غير واحد وهذه الوحدة التامة
اما ان يكون بالفرض و الوضع كدرهم تام ودينار تام واما
ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام
فان البيت الناقص لا يقال له بيت واحد واما بالطبيعة
كشخص انسان واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم
قد يقبل زيادة في استقامته ليست موجودة له فليس بواحد
من جهة التمام واما المستدير فاذ ليس يقبلها بل حصلت
له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهو تام و واحد
بالتمام و يشبه ان يكون ايضا كل شخص من الناس واحدا
من هذه الجهة فيكون بعض الاشياء يلزمها التمام كالاشخاص
والخط المستدير و بعضها لا يلزمها التمام كالماء والخط

الواحد بالمناسبة

المستقيم وأما الواحد بالمناسبة فهي مناسبة ما مثل أن حال
السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك واحد فإن هاتين من الملك
حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة
ما يحدّ بهما بالعرض أعني وحدة السفينة والمدينة بهما
هي وحدة بالعرض وأما وحدة الحالتين فليس الوحدة
التي جعلناها وحدة بالعرض فنقول من رأس إذا كانت
الوحدة إما أن تقال على أشياء هي كثيرة بالعدد أو تقال على
شيء واحد بالعدد وقد بينا أنا حصرنا أقسام الواحد
بالعدد فلننتقل إلى الحيثية الأخرى فنقول وأما الأشياء الحيثية خ
الكثيرة بالعدد فإنما يقال لها من جهة أخرى واحدة لاتفاق
بينها في معنى فإما أن يكون اتفاقها بالنسبة أو في محمول في النسبة نـ
غير النسبة وإما في موضوع والمحمول إما جنس وإما نوع
وإما فصل وإما عرض فيكون سهلا عليك من هذا الموضع
أن تعرف أنا حققنا أقسام الواحد فأنت تعرف مما عرفت أنها
أيها أولى بالوحدة وأسبق استحقاقا لها فتعرف أن الواحد
بالجنس أولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة وأن الواحد
بالنوع أولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد أولى
من الواحد بالنوع والبسيط الذي لا ينقسم بوجه أولى

أولى من المركب والتام من الذي لا ينقسم أولى من الناقص
والواحد قد يطابق الموجود في أن الواحد يقال على كل واحد
من المقولات كالموجود لكن مفهومهما كما علمت مختلف
ويتفقان في أنه لا يدل واحد منهما على جوهر شيء من الأشياء — وقد علمت ذلك صح

الفصل الثالث في تحقيق الواحد والكثير

وإبانة أن العدد عرض والذي يصعب الآن علينا تحقيقه
ماهية الواحد وذلك أنا إذا قلنا إن الواحد لا ينقسم فقد قلنا
إن الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فأخذنا في بيان الواحد
الكثرة وأما الكثرة فمن الضرورة أن تحد بالواحد لأن الواحد
مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم أي حد حددنا
به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك أنا
نقول إن الكثرة هي المجتمع من وحدات فقد أخذنا الوحدة
في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو أنا أخذنا المجتمع في — علمنا خ
حدها والمجتمع يشبه أن يكون هو الكثرة نفسها وإذا قلنا
من الوحدات أو الواحدات أو الآحاد فقد أخذنا لفظ الجمع
مع هذا اللفظ لا يفهم منه معناه ولا يعرف إلا بالكثرة وإذا
قلنا إن الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد أخذنا في حد — نعد به — فقد أخذت الكثرة في تعريف الكثرة
الكثرة الوحدة ونكون أيضا قد أخذنا في حدها العد والتقدير

وذلك انما يفهم بالكثرة فما اعسر علينا ان نقول فى هذا
الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا اعرف عند
تخيلنا ويشبه ان تكون الوحدة والكثرة من الامور التى
نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها اولا
والوحدة نعقلها من غير مبدا لتصورها عقلى بل ان كان ولابد
فخيالى ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهنالك
ناخذ الوحدة متصورة بذاتها من اوايل التصور ويكون تعريفنا
الوحدة بالكثرة تنبيها نستعمل فيه المذهب الخيالى لنومى
الى معقول عندنا لانتصوره حاضرا فى الذهن فاذا قالوا ان
الوحدة هى الشئ الذى ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه
اللفظة الشئ المعقول عندنا بديا الذى يقابل هذا الاخر
او ليس هو فينبه عليه بسلب هذا عنه والعجب ممن يحد
العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او من
آحاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد وحقيقة
الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة قد تؤلف
من اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب فيقال انه
كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة
للوحدات كذلك ايضا ليست هى بكثرة بل اشياء موضوعة

والوحدة اعرف عند عقولنا

مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسما للمؤلف من الوحدات فان قال قائل ان الكثرة

موضوعة للكثرة وكما ان تلك الاشياء واحدات لا وحدات
كذلك هى كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد
كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا
فان الكمية يحوج تصورها للنفس الى ان تعرف الجزء والقسمة
او المساواة اما الجزء والقسمة فانما يمكن تصورها بالكمية واما
المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصريح لان المساواة
من الاعراض الخاصة بالكمية التى يجب ان يؤخذ فى حدها الكمية
فيقال ان المساواة هى اتحاد فى الكمية والترتيب الذى اخذ فى
حد العدد ايضا هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان
يعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه بالامثلة والاسماء
المترادفة وان هذه المعانى متصورة كلها او بعضها لذواتها
وانما يدل عليها بهذه الاشياء لينبه عليها ويميز فقط فنقول الان
ان الوحدة اما ان يقال على الاعراض واما ان يقال على الجواهر
فاذا قيلت على الاعراض فلا تكون جوهرا ولا شك فى ذلك
واذا قيلت على الجواهر فليست يقال عليها كفصل ولا جنس البتة
اذ لا دخل لها فى تحقيق مهية جوهر من الجواهر بل هى امر
لازم للجوهر كما قد علمت فلا يكون اذن قولها عليها قول الجنس
والفصل بل قول عرضى فيكون الواحد جوهرا والوحدة هى

المعنى الذى هو العرض فان العرض الذى هو احد الخمسة وان
كان كونه عرضا بذلك المعنى قد يجوز عليه ان يكون جوهرا فانما
يجوز ذلك عليه اذا اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط
بتة فهى لا محالة عرض بالمعنى الآخر اذ هو موجود فى الجوهر
وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا له فلننظر الآن فى الوحدة
الموجودة فى كل جوهر التى ليست بجزء منه مقوم له هل يصح
قوامها مفارقة للجوهر فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها
اذا قامت وحدة مجردة لم تخل اما ان تكون مجردا ان لا تنقسم
وليس هناك طبيعة هى المحمول عليها انها لا تنقسم او يكون
هناك طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من
ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم فان كان الوجود
لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك
الوجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة عرض
لا محالة ثم فى جوهر وان كان جوهرا والوحدة لا تفارقه فهى
موجودة فيه وجود ما فى الموضوع وان كانت تفارقه
تكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر يكون لها جوهر آخر
تصير اليه وتقارنه واذا فرض وجودها مقارنة لجوهر ما
يكون ذلك الجوهر لم يصر اليه هذه الوحدة لم يكن له وحدة

وحدة هذا محال ويكون له وحدة كانت وحدة لحقت
فيكون له وحدتان فيكون جوهران لا جوهر واحد
لان ذلك الجوهر واحدان وهذا محال وايضا فان كانت كل وحدة
فى جوهر آخر فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه الوحدة وعاد الكلام
حذعا فيما انتقل اليه الوحدة وصار ايضا جوهرين وان كانت
كل وحدة فى الجوهرين جميعا فتكون الوحدة اثنوية هذا
خلف فبين ان الوحدة ليس من شانها ان تفارق الجوهر
الذى فيه فتبدا فنقول انه ان كانت الوحدة ليس مجرد
انها لا ينقسم بل كانت وجودا لا ينقسم حتى كان الوجود
داخلا فى الوحدة لا موضوعا لها فاذا فرضنا انه قد فارقت
هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن ان توجد بذاتها كانت وجودا
لا ينقسم مجردا ولم يكن ايضا وجودا لا ينقسم فقط بل
يكون الوحدة وجودا جوهريا لا ينقسم اذ قام ذلك الوجود
لا فى موضوع فلا يكون للاعراض وحدة بوجه من الوجوه
وان كانت للاعراض وحدة يكون وحدتها غير وحدة
الجواهر ويكون الوحدة يقال عليها باشتراك الاسم فيكون
ايضا من الاعداد ما تاليفه من وحدة الاعراض ومن الاعداد
ما تاليفه من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان فى معنى

الوجود الذي لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فيكون
الوحدة في احدهما وجودا منقسما وفي الآخر ليس كذلك و
لسنا نعني بوحدة الاعراض والجواهر ذلك حتى نعني في احدها
بالوحدة شيئا غير انه وجود غير منقسم وان اشتركا في ذلك المعنى
فذلك المعنى هو الوجود الغير المنقسم الذي اياه نعني بالوحدة
وذلك المعنى اعم من المعنى الذي ذكرناه قبل الآن فان ذلك
كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا
اذ قد كان يمكن فرضه مجردا وذلك المعنى لا محالة جوهرا
لم يعرض للعرض وليس يلزم ان نقول اذ كان عرضا لم يعرض
للجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويتقوم به العرض والعرض
لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائما فيه فاذن الوحدة الجامعة اعم من
ذلك المعنى وكلا منافيها ومن حيث هي وجود لا ينقسم
فقط بلا زيادة اخرى وذلك لا يفارق موضوعا ما والاصار
ذلك المعنى الاخص فان كان هذا من المحال الا يكون الوحدة وجودا
غير منقسم في الاعراض والجواهر ويجوز مع ذلك ان تفارق
فتكون جوهرا عرض لعرض او يكون الوحدة مختلفة في الجواهر
والاعراض فبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم
للاشياء وليس لقائل ان هذه الوحدة انما لا تفارق على سبيل ما

يقول ان

ما لا يفارق المعاني العامة قائمة دون فصولها كما لا يفارق
الانسانية الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا توجب العرضية
بل انما توجب العرضية امتناع مفارقة يكون للمعنى المحصل الوجود
المتشخص فنقول ليس الامر كذلك فان نسبة ما فرضناه اعم
الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم اليه بفصل مقوم فقد
بينا ان الوحدة غير داخلة في حد الجوهر او العرض بل نسبة لازم
عام واذا انزلنا الى بسيط واحد منه كان مميز الذات عن الخصيص
الذي تقارنه لا كاللونية التي في البياض فاذا صح انه غير مفارق
صح ان المحمول الذي هو معنى عام لازم مشتق الاسم من اسم معنى
بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض واذا كانت الوحدة
عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض

الفصل الرابع

في ان الكميات اعراض واما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات
اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى
الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الآخر الذي
في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه وهذا المقدار ربما ان انه في مادة
وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه
من الاعراض التي تتعلق بالمادة لان هذا المقدار لا يفارق المادة
الا بالتوهم ولا يفارق الصورة التي للمادة لانه مقدار الشيء المتصل

الذي يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشيء المتصل
كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار
هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا كذا مرة منه او لا ينتهي المسح
ان توهم غير متناه توهما وهذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل
فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما
انه يمسح بكذا كذا مرة او انه لا يفنى مسحه بكذا البتة فقد يختلف فيه
جسم وجسم فهذا المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته وهذه
الكمية لا تفارق تلك الصورة في الوهم البتة لكن هي والصورة
تفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط فبالحري ان يكون
له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار وايضا للسطح اعتبار انه
يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين
فقط متقاطعان على زاوية قائمة وايضا انه يقدر ويمسح ويكون
اعظم واصغر وانه يعرض فيه ابعاد بحسب اختلاف الاشكال
فلنتامل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله لفرض البعدين
فانما له ذلك لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلثة فان
كون الشيء نهاية لقابل الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك
لا انه نهاية مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين وليس
هو بهذه الجهة مقدارا بل هو بهذه الجهة مضاف وان كان

الفرق

كان مضافا لا يكون الا مقدارا وقد عرفت الحق بين المضاف
مطلقا وبين المضاف الذي هو المقولة الذي لا يجوز على ما
بينا ان يكون مقدارا او كيفا واما انه مقدار فهو بالجهة الاخرى
التي بها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في القدر والمساحة
ولا يمكن ان يخالفها بالمعنى الاول بوجه لكنه من الجهتين جميعا
عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود
فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه وقد قلنا انه ليس من شرط الموجود
في شيء ان يطابق ذاته واما اين قلنا هذا ففي الطبيعيات فليتامل
هناك ان عرضت من هذه الجهة شبهة وايضا هو من حيث هو
مقدار عرض ولو كان كون السطح بحيث يعرض فيه بعدان
امرا في نفسه لم يكن نسبة المقدارية في السطح الى ذلك الامر
نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل يكون نسبة ذلك
المعنى الى المقدارية في السطح نسبة فصل الى جنس والنسبة
الاخرى نسبة عارض الى صورة وانت تعلم هذا بتامل الاصول
واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال
والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطع وقد يكون سطح
الجسم مسطحا فيبطل من حيث هو مسطح فيحدث مستديرا وقد
علمت فيما سلف من الاقاويل ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون

والتقاطيع

موضوع الكرية والتسطيح في الوجود وكذلك كما ان الجسم الواحد
يكون موضوع الاختلاف ابعاد بالفعل تترادف عليه فكذلك
السطح لان السطح اذا ازيل عن شكله حتى يبطل ابعاده فلا يمكن ذلك
الا بقطعه وفي القطع ابطال صورة السطح الواحدة التي بالفعل وقد
علمت هذا من اقوال اخرى وعلمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون
الهيولى للاتصال غيرها للانفصال وقد علمت انه اذا الفت سطوح ووصل
بعضها ببعض تاليفا يبطل الحدود المشتركة كان الكاين سطحا آخر بالعدد
بل لو اعيد الى تاليفه الاول لم يكن ذلك السطح الاول بالعدد بل آخر
مثله بالعدد وذلك لان المعدوم لا يعاد واذا عرفت صورة الحال
في السطح فقد عرفت في الخط فاجعله قياسا عليه فقد تبين لك ان هذه
اعراض لا تفارق المادة وجودا وايضا قد عرفت انها لا تفارق الصورة
التي هي في طباعها مادية توهما ايضا فقد بقي ايضا ان نعلم كيف ينبغي
ان يفهم قولنا ان السطح يفارق الجسم توهما وان الخط يفارق السطح
توهما فنقول ان هذه المفارقة تفهم في هذا الموضع على وجهين
احدهما ان يفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح والآخر
ان يلتفت الى السطح ولا يلتفت الى الجسم اصلا انه معه او ليس معه
وانت تعرف ان الفرق بين الامرين ظاهر فانه فرق بين ان ينظر
الى الشيء وحده وان كان معتقدا انه مع غيره لا يفارقه وبين ان ينظر

ينظر اليه وحده مع شرط مقارنته ما هو معه محكوما عليه بانه كما التفت
اليه وحده حتى هو في وهمك قايم وحده فهو مع ذلك تفرق وفارق
بينه وبين الشيء الآخر محكوما بان ذلك الشيء ليس معه فمن ظن ان
السطح والخط والنقطة قد يمكن ان يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض
ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط ولا مع النقطة فقد ظن باطلا وذلك
لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم مفردا ليس نهاية لشيء
الا ان يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان تو صلان الصاير
اليه ايضا الا يلقى جانبين غيرين كما علمت فيكون ح ما توهم
سطحا غير سطح فان السطح هو نفس الحد لا ذو الحدين وان توهم
السطح نفس النهاية التي هي جهة واحدة فقط من حيث هو كذلك
او نفس الجهة والحد على ان لا انفصال له من جهة اخرى كان ما هو نهاية
متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط والنقطة والذي يقال
ان النقطة ترسم بحركتها الخط فانه امر يقال للتخييل ولا امكان وجود له
لا لان النقطة لا يمكن ان يفرض لها مماسة مستقلة فانا قد بينا ان ذلك
جايز فيها بوجه لكن المماسة لما كانت لا تثبت فكان لا يبقى الشيء
بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة بقيت
مبدا خط بعد المماسة ولا يبقى امتداد بينها وبين اجزاء المماسة لان
تلك النقطة انما عرضت نقطة واحدة كما علمت في الطبيعيات بالمماسة

وحدانه

لا غير فاذا ابطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى هى نقطة وكذلك
كيف يبقى ما هى مبدأ لرسم ثابتا بل انما ذلك فى التخيل فقط
وايضا فان حركتها تكون لا محالة وهناك شى موجود يكون
الحركة عليه او فيه وذلك الشى قابل لان يتحرك فيه فهو بعد
جسم او سطح او بعد هو خط فتكون هذه الاشياء موجودة
قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لان توجد هى فاما
وجود المقدار الجسمانى فقط واما وجود السطح فلوجود تناهى
المقدار الجسمانى واما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح
وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة
غير السطح والجسم فينبغى ان ننظر فى امرها فنقول ان المقدار جسما
كان او سطحا فقد يعرض له ان يكون محاطا بين نهايات تلتقى
عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات
شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاية من جهة اخرى
فكانه مقدار اكثر من بعد ينتهى عند نقطة فان شئت
سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية وان
شئت سميت الكيفية التى له من حيث هو كذا زاوية فيكون
الاول كالمربع والثانى كالتربيع فان وقعت الاسم على المعنى
الاول قلت زاوية مساوية وناقصة وزايدة لنفسها لان جوهرها

ابعد فى جسم او بعد فى سطح

فيه تحقيق ماهية الزاوية

جوهرها مقدار وان اوقعت على المعنى الثانى قلت ذلك
لها بسبب المقدار الذى هى فيه كما للتربيع فلان هذا الذى هو
الزاوية بالمعنى الاول يمكن ان يفرض فيه اما ابعاد ثلثة او بعدين
فهو مقدار جسم او سطح والذى يظنه من يقول انه انما يكون
سطحا لانه لو تحرك الخط الفاعل اياه فى الوهم يكلتى نقطتيه
حتى احدثه حتى كان قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث
عرض بعد الطول فكان طول وعرض بل لم يتحرك الخط المحدث
للزاوية لا فى الطول وحده كما هو ولا فى العرض حتى يحدث
سطح وانما تحرك باحد راسيه فحدثت الزاوية فجعل الزاوية
جنسا رابعا من المقادير فالسبب فى هذا جهله بمعنى قولنا
ان للشى ثلثة ابعاد او بعدين حتى يكون مجسما او مسطحا فاذ قد
عرفت ذلك عرفت ان هذا الذى قاله لا يلزم ولا ينبغى ان يكون
للعاقل الى مثله اصغاء وانما هو شروع من ذلك الانسان فيما لا يعنيه
وهذا الغافل الحيران قد يذهب الى ان السطح بالحقيقة هو
المربع او المستطيل لا غير وليس كلامه فيما يهم فضل تشتغل به
فقد عرفت واما الزمان فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه
بالحركة فيما سلف فبقى ان نعلم انه لا مقدار خارجا عن هذه المقادير
فنقول ان الكم المتصل لا يخ اما ان يكون قار الحاصل الوجود بجميع
اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئا بعد

الانسان

وجود الاقدار وانها اعراض وانها ليست مبادى للاجسام اذ الغلط فى ذلك انما عرض للعرفاء

شيء فهو الزمان وان كان قارا فهو المقدار فاما ان يكون تام المقادير
وهو الذي يمكن فرض ثلثة ابعاد فيه اذ ليس يمكن ان يفرض فيه
فوق ذلك وهذا هو المقدار المجسم واما ان يفرض فيه
بعدان فقط واما ان يكون ذا بعد واحد فقط اذ كل متصل فله
بعد ما بالفعل او بالقوة ولما كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من
واحد فالمقادير ثلثة والكمية المتصلة لذاتها اربعة وقد للاشياء
اخر انها كميات متصلة وليست كذلك اما المكان فهو السطح
واما الثقل والخفة فانها توجب بحركاتها مقادير في الازمنة
والامكنة وليس لها في نفسها ان تتجزأ بجزء يعدها وان
يقابل بالمساواة والمفاوتة بان يعرض لها حد ينطبق على حد
ما يجانسه وينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه
فينطبق عليه الحد الاخر فيتساوى او يختلف فلا يساوي بل
يفاوت فانا نعني بالمساواة والمفاوتة المعرفتين للمقدار
هذا المعنى واما التجزية التي تعرض للخفة والثقل بان يكون
ثقل نصف ثقل فان ذلك لانه يحرك في الزمان نصف
المسافة او في المسافة ضعف الزمان او يحرك الاعظم
الى اسفل في اكثر حركة يلزم معها ان يتحرك الاصغر الى العلو او ما
يجري هذا المجرى فهو كالحرارة التي يكون ضعف الحرارة
لاجل انها تفعل في الضعف او لانها في ضعف الجسم الحار المتشابه

المتشابه في الحرارة وكذلك حال الصغير والكبير والقليل والكثير
فان هذه اعراض يلحق ايضا الكميات من باب المضاف وانت
قد حصلت الكلام في جميع هذه في موضع آخر فالكثير بالجملة
هي التي يمكن ان يوجد فيها شيء منها يصح ان يكون واحدا عادا
ويكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية او فرضية

الفصل الخامس في تحقيق مهية العدد وتحديد انواعها

وبيان اوايلها وبالحري ان نحقق ههنا طبيعة الاعداد
وخاصيتها وكيف يجب ان نتصور حالها ووجودها فقد انتقلنا
عنها الى الكميات المتصلة مستعجلين لان غرضنا يوجب ذلك
فنقول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس
قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به اما ان
قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا
الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان
قايما بنفسه الا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود
الواحد واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا نشك فيه
اذ كان في الموجودات وحدات فوق واحدة وكل واحد من
الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو
ذلك النوع خواص والشيء الذي لا حقيقة له محال ان يكون له
خاصية الاولية او التركيب او التامية او الزايدة او الناقصة

اما المربعية او المكعبية او الصم وساير الاشكال التي لها فاذن لكل
واحد من الاعداد حقيقة تخصه وصورة تتصور منها في النفس
وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو وليس العدد كثرة
لا تجتمع في وحدة حتى يقال انه مجموع آحاد فانه من حيث هو مجموع
هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره وليس بعجيب ان يكون الشيء
واحدا من حيث له صورة ما كالعشرية مثلا او الثلاثية وله
كثرة فمن حيث العشرية ما هو بالخواص التي للعشرة واما كثرته
فليس له فيها الا الخواص التي للكثرة المقابلة للوحدة ولذلك فان
العشرة لا تنقسم في العشرية الى عشريتين لكل واحد منهما خاص
العشرية وليس يجب ان يقال ان العشرة ليس هو الا تسعة وواحد
او خمسة وخمسة او واحد وواحد كذلك حتى ينتهي فان قولك
العشرة تسعة وواحد قول حملت فيه التسعة على العشرة وعطفت
عليه الواحد فيكون كانك قلت ان العشرة اسود وحلو فيجب ان
يصدق عليه الصفتان المعطوفة احديهما على الاخرى فيكون العشرة
تسعة وايضا واحدا فان لم ترد بالعطف تعريفا بل عنيت ما يقال
ان الانسان حيوان وناطق اي حيوان ذلك الحيوان الذي هو ناطق
يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي واحد
هذا ايضا مستحيل وان عنيت ان العشرة تسعة مع واحد وكان مرادك
ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى كانت التسعة وحدها

وحدها لم يكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة
عشرة فقد اخطات ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع اي شيء
كان معها فانها تكون تسعة ولا تكون عشرة البتة فان لم يحمل
مع صفة للتسعة بل للموصوف بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة
ومع كونها تسعة ايضا هي واحد فذلك ايضا هو خطا بل هذا كله
مجاز من اللفظ مغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا
فصار منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق
هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر
الآحاد كلها وذلك انه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار
الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون
رسم ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب
عنه فان اشير الى تركيبه من عددين دون الاخر مثلا ان يجعل
العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب
ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهي
بما هي عشرة ماهيتها واحدة وقبح ان يكون مهيتها واحدة وما
يدل على ماهيتها من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان
حده ليس بهذا ولا بذلك بل بما قلنا ويكون اذا كان كذلك فقد
كان له التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن
ثلثة وسبعة لازما له ذلك وتابعا فيكون هذه رسوما لها على

ان تحديدك بالخمسة يحوج الى تحديد الخمسة فيستحيل ذلك
كله الا الآحاد وح يكون مفهوم قولك ان العشرة هي خمسة و
خمسة هو مفهوم قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين
اعني اذا كنت تلحظ تلك الآحاد فاذا لحظت صورة الخمسة
والخمسة والثلثة والسبعة كان ذلك اعتبارا غير الآخر و
ليس للذات الواحدة حقايق مختلفة المفهومات بل انما تكثر
لوازمها وعوارضها ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن ان
الستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة ولكن اعتبار العدد
من حيث آحاده مما يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار الى الرسوم
من الواجب ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد حال الاثنوية
فقد قال بعضهم ان الاثنوية ليست من العدد وذلك لان الاثنوية
هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي
الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوية التي هي الزوج الاول
ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من آحاد والآحاد اقلها
ثلثة ولان الاثنوية لا يخلو ان كانت عددا اما ان تكون مركبة او تكون
اولا فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا
يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال
هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير عدد لاجل انها
فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات ولا اذا قالوا

واما اذا — الاثنوية

مركبة من وحدات يعنون ما يعنيه النحويون من لفظ
الجمع وان اقله ثلثة بعد الخلاف فيه بل يعنون بذلك
اكثر او ازيد من واحد وقد جرت عادتهم بذلك ولا
يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس
بعدد فما فرض عليهم ان يدأبوا في طلب زوج ليس بعدد ليساوي
يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل
لا نصف له عددا من حيث هو اول فانما يعنون بالاول انه
غير مركب من عدد وانما نعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد
فيه واحد فالاثنوية اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد
واما الكثرة في العدد فلا تنتهي الى حد وقلة الاثنوية ليست
مما يقال بذاتها بل بالقياس الى العدد وليس اذا لم يكن الاثنوية
اكثر من شيء يجب من ذلك ان لا يكون قلتها بالقياس
الى العدد غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له الاضافة الى شيء يلزم ان
يكون له اضافة اخرى الى شيء آخر تقارن تلك الاضافة فانه
فانه ليس يجب اذا كان شيء من الاشياء يعرض له اضافتان
اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كما انه قليل بالقياس
الى شيء فهو كثير بالقياس الى شيء آخر فيلزم من ذلك ان يكون
كل قلة تعرض للشيء يعرض له معها الكثرة كما انه ليس اذا كان شيء

يعنيه — اذا وجدوا فردا ليس بعدد

هو ما الكاف مملوكا يجب ان لا يكون شيء ما الكاف وحده اى
شيء هو جنس وحده نقع بل لزم ان لا يكون شيء هو جنس
وحده فانه ليس انما صار القليل قليلا لاجل ان له شيئا هو
ايضا عنده كثير بل لاجل الشيء الذى ذلك الشيء بالقياس اليه
كثير فالاثنوية هي القلة الاقلية اما قلته فبالقياس الى كل
عدد لانها تنقص عن كل عدد واما الاقلية فلانها ليست
بكثيرة عند عدد واذا لم تقس الاثنوية الى شيء آخر لا تكون قليلة
والكثرة يفهم منها معنيان احدهما ان يكون الشيء فيه من
الآحاد فوق واحد وهذا ليس الى شيء آخر البتة والآخر ان
يكون الشيء فيه ما في شيء آخر و زيادة وهذا هو الذى بالقياس
وكذلك العظيم والطول والعرض والكثرة مطلقة تقابل الوحدة
مقابلة الشيء مع مبدإه الذى يكيله والكثرة الاخرى تقابل
القلة مقابلة المضاف ولا تضاد بين الوحدة والكثرة بوجه
من الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب ان نحقق
القول في هذا

الفصل السادس في تقابل الواحد والكثير

وبالحرى ان نتامل كيف يجرى المقابلة بين الواحد والكثير
فقد كان التقابل عندنا على اصناف اربعة وقد تحقق ذلك و
سنحقق بعد ايضا ان صورة التقابل توجب ان يكون اصنافه

اصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن
التقابل بين الواحد والكثير على هذه الجملة وذلك لان الوحدة
مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد بمقوم ضده بل يبطله ويفنيه
لكن لقائل ان يقول ان الوحدة والكثرة هذا شانهما فانه ليس
يجب ان يقال ان الضد يبطل الضد كيف كان بل ان يقال ان
الضد يبطل الضد بان يحل في موضوعه فالوحدة ايضا
من شانها ان تبطل الكثرة بان تحل الموضوع الذى للكثرة
على ما جوزت ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة
فنقول في جواب هذا الانسان ان الكثرة كما انها انما تحصل
بالوحدة فكذلك الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل
الكثرة البتة لذاتها بطلانا اوليا بل انما يعرض لوحداتها
اولا ان تبطل ثم يعرض لها ان تبطل تبعا لبطلان وحداتها
فيكون الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها
بل انما تبطل اولا الوحدات التى للكثرة عن حالها بالفعل الى
ان تصير بالقوة فيلزم ان لا يكون كثرة فاذن الوحدة انما
تبطل اولا الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما انه تبطل
الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك
الوحدات يعرض لها سبب مبطل بان يحدث عنه هذه

الوحدة وذلك ببطلان سطح فان كان لاجل هذه المعاقبة
التي على الموضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى
ان يكون الوحدة ضد الوحدة على ان الوحدة ليست تبطل
الوحدة ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت
الوحدة الاولى ابطلتها عما هو ليس بعينه موضوع الوحدة
الاخرى بل الاحرى ان يظن انه جزء موضوعه واما الكثرة
فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا اوليا بل ليس يكفي
في شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه
بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع المتنافية
المتتابعة ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر للخلاف
الذاتي فيها وان يكون تنافيها اوليا وايضا فلقايل ان يقول
انه ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا فان شرط المتضادين
ان يكون للاثنين منها بالعدد موضوع واحد وليس
لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع
واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الكثرة واحدا بالعدد
ثم عليك ان تعلم ما سلف لك حقيقة هذا وما فيه وعليه
ولم فقد ظهر وبان ان التقابل الذي بين الواحد والكثير
ليس بتقابل التضاد فننظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة

الصورة والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم
منهما عدم شيء من شانه ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه
على ما قد مضى لك من امر العدم ولك ان تجعل وجها اخر تجعل
به الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه بنوعه ان يتكثر وان تجعل وجها
اخر تجعل به الكثرة عدم الوحدة في اشياء في طبيعتها ان
تتوحد لكن الحق لا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما
عدم ملكة بالقياس الى الاخر بل الملكة منهما هو المعقول
بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو ان لا يكون ذلك
الشيء الذي هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من
شانه ان يكون فيكون انما يعقل ويحد بالملكة واما القدماء
فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة وجعلوها
هي المضادة الاولى ورتبوا تحت الملكة والصورة الجزء الفرد
فالواحد والنهاية واليمين والنور والساكن والمستقيم و
المربع والعلم والذكر ومن حيز العدم مقابلة هذه كالشر والزوج
والكثير واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك والمنحني و
المستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا
ان نجعل الملكة هي الوحدة ونجعل الكثرة هي العدم اما اولا
فانا هو ذا نحد الوحدة بعدم الانقسام او عدم الجزء بالفعل

ونأخذ الانقسام والتجزي في حد الكثرة وقد ذكرنا ما في هذا
وأما ثانياً فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها
وكيف يكون مهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم
يتألف من ملكات تجتمع وكذلك ان كانت الملكة
هي الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من اعدامها فليس
يجوز ان تجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة
اذ لا يجوز هذا فليس يجوز ان يقال ان المقابلة بينهما هي
مقابلة التناقض لان ما كان من ذلك من جهة الالفاظ فهو
خارج عن موافقة هذا الاعتبار وما كان منه في الامور
فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس هذا
التقابل فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة
العدم ويعرض في ذلك من المحال ما يعرض فيما قلناه فلننظر
انه هل التقابل بينهما تقابل المضاف فنقول ليس يمكن ان
يقال ان بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل المضاف
وذلك لان الكثرة ليس انما يعقل مهيتها بالقياس الى
الوحدة حتى تكون انما يكون هي كثرة لاجل ان هناك
وحدة وان كان انما هي الكثرة بسبب الوحدة وقد علمت
في كتب المنطق بين ما لا يكون الا بشيء وبين ما لا يقال

تركيب
لهذا
الفرق

لا يقال مهيته الا بالقياس الى شيء بل انما يحتاج الكثرة الى ان
يفهم لها انها من الوحدة لانها معلولة للوحدة في ذاتها فهي معنى
انها معلولة غير معنى انها كثرة والاضافة لها انما هي من حيث
هي معلولة والمعلولية لازم للكثرة لا نفس الكثرة ثم لو كانت
من المضاف لكان كما يقال مهيتها بالقياس الى الوحدة لكان يقال
مهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة على شرط
انعكاس المضافين ولكانا متكافئين في الوجود من حيث
هذه وحدة وتلك كثرة وليس الامر كذلك فاذ قد بان لك
جميع هذا فبالحري ان نجزم ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما
ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة من حيث هي مكيال
تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة
وكونه مكيالاً للاشياء واحداً بل بينهما فرق والوحدة يعرض لها
ان تكون مكيالاً كما انها يعرض لها ان تكون علة ثم الاشياء
يعرض لها بسبب الوحدة التي توجد لها ان تكون مكائيل
لكن واحد كل شيء ومكياله هو من جنسه فالواحد في الاطوال
طول وفي العروض عرض وفي المجسمات مجسم وفي الازمنة
زمان وفي الحركات حركة وفي الالفاظ فالحروف حرف
وقد يجتهد ان يجعل الواحد في كل شيء اصغر ما يمكن ليكون

وفي الاوزان وزن

التفاوت فيه اقل ما يكون فبعض الاشياء يكون واحدا مفروضا
بالطبع مثل جوزة وبطيخة وبعضها يفرض فيه واحد بالوضع
فما زاد على ذلك الواحد اخذ اكثر من الواحد وما نقص منه
لم يؤخذ واحدا بل يكون الواحد هذا المفروض بتمامه ويجعل
هذا الواحد ايضا من اظهر الاشياء في ذلك الجنس فالواحد
مثلا من الاطوال شبر وفي العروض مثلا شبر في شبر وفي
الحركات حركة مقدرة معلومة ولا توجد حركة بهذه الصفة
عامة للجميع الا الحركات المقدرة بالطبيعة وخصوصا التي
لا تختلف بل تمتد متفقة حتى تبقى واحدة في كل تقدير و
خصوصا التي هي اقل مقدار حركة او الاقل مقدار حركة هي
الاقل زمانا وهذا هو الحركة الفلكية التي السريعة جدا
المضبوطة قدرها لان الدور لا يزاد عليها ولا ينقص المعلوم
صغر مقدارها بسرعة العود ليس ما ينتظر تجدده الى حين
بل في كل يوم وليلة تتم دورة قريبة الى الوجود والتحديد
والى التجزية بحركات الساعات فيكون حركة ساعة واحدة
مثلا هي مكيال الحركات وكذلك زمانها مكيال الازمنة
وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة فلا
ان ذلك غير مستعمل وغير واقع موقع الغرض الاول واما في

واحدة

وفي المجسمات مثلا شبر في شبر في شبر

علمه

ايضا

في الاثقال فيفرض ايضا ثقل درهم ودينار واحدا ايضا
وفي الابعاد الموسيقى الارخاة التي هي ربع طنيني وما يجري
مجراها من الابعاد الصغار ومن الاصوات الحرف المصوت المقصور
او الحرف الساكن او مقطع مقصور وليس يجب ان يكون كل واحد
من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة بل قد يقع بالفرض ويمكن ان
يفرض الواحد من كل باب ما هو ازيد وانقص مما فرض ومع
هذا فليس يجب اذا كان في هذه الاشياء واحد منه مفروض
ان يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس فانه يجوز ان يكون
الاخر مباينا لما كيل به اولا فههنا خط مباين لخط وسطح مباين لسطح
وجسم مباين لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم مباين جسما
وسطحا وخطا فكذلك الحركة قد تباين الحركة واذا كان كذلك
فالزمان والثقل ايضا يباين الزمان والثقل ايضا ويجوز ان يكون
لهذا الذي يباين ذلك مباين غير ذلك وقد علمت جميع هذا
في صناعة التعاليم فاذا كان كذلك فسيكون اذن الواحد
التي تعرض لكل جنس من هذه كثيرة يكاد ان لا تتناهى واذا
كان هناك واحد يصلح لكيل شيء فسيكون اشياء يكاد ان لا يمكنها
لان يكال به ولما كان المكيال يعرف به المكيل عد العلم والحس
كالمكاييل للاشياء فانهما يعلم بهما فقال بعضهم ان الانسان

العلم والحس

يكيل كل شيء لان له الحس والعلم وبهما يدرك كل شيء والحرى ان يكون العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف يتقابلان وكيف يقابلان المساواة فان المساوى يقابل كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوى والاعظم الا متخالفين وكذلك المساوى والاصغر اما الاعظم والاصغر فانهما ان تقابلا من المضاف فكان هذا اعظم بالقياس الى كل ما هو اصغر فليس المساوى مضايفا لاحدهما بل لما هو مساو له ويظن انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر ان يكون بينهما مساو موجود فان هذا قد علمت في موضع آخر فاذا كان الامر على هذا فالحرى ان يكون المساوى ليست مقابلته الاولى للاعظم والاصغر بل لغير المساوى وهو عدمه فيما من شانه ان يكون فيه المساوات ليس عدمه في النقطة والوحدة واللون والعقل واشياء لا تقدير لها بل في اشياء لها تقدير وكمية فالمساوى انما يقابل عدمه وهو اللامساواة ولكن اللامساواة يلزم هذين اي الاعظم والاصغر كالجنس لست اعني انه جنس بل بمعنى انه يلزم كل واحد منهما فان كل واحد منهما هو عظيم

غظيم والعظمية معنى وجودي يلزمه هذا العدم والآخر صغير والصغرية من تلك الحيثية كذلك

الفصل السابع

في ان الكيفيات اعراض فلنتكلم الآن في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة الجسمانية فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخر ونقضنا مشاغبات من يمارى في ذلك لكنه انما يقع الشك في امرها انها هل هي اعراض وليست باعراض فان من الناس من يرى ان تلك الجواهر تخالط الاجسام وتسرى فيها فاللون بذاته جوهر والحرارة بذاتها جوهر كذلك وكل واحد من هذه الاخر فهي عنده بهذه المنزلة وليس يقنعه ان هذه الاشياء توجد تارة وتعدم تارة والشيء المشار اليه قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم ذلك بل يأخذ يفارق قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فانه بعد ساعة لا توجد هناك ماء ويكون الثوب موجودا بحاله ولا يصير الماء بذلك عرضا بل الماء جوهر له ان يفارق جوهرا آخر لاقاه فربما فارق مفارقة لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه لانها فارقت وهي اصغر ما يدركه الحس مفارقة متفرقة ويقول بعضهم انها قد تكمن فالحرى ان تبين ان ما يقولونه باطل فنقول الآن ان كانت هذه جواهر اما ان يكون جواهر هي

هي اجسام او يكون جواهر ليست باجسام فان كانت هذه جواهر
غير جسمانية فاما ان تكون بحيث يمكن ان يؤلف منها جسم وهذا
هو الذي لا يتجزى في ابعاد جسمانية فليس بالممكن ان يؤلف منه
جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجودها بمقارنة الاجسام و
السريان فيها فاول ذلك ان يكون لهذه الجواهر وضع وكل جوهر
ذي وضع فانه منقسم وقد بين ذلك وثانيا انه لا يخلو اما ان
يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للجسم
الذي يكون فيه او لا يكون فان لم يكن يوجد مفارقة وكان وجوده
في الاجسام على انها موضوعات له بالجملة اذ ليست فيه كالاجزاء
ولا هي مفارقة والجسم المستكمل الموصوف بها مستكمل الجوهرية
بنفسه فليست الا اعراضا وانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت
تفارق اجسامها فاما ان تكون مفارقة فتنتقل بها من جسم
الى جسم من غير ان يصح لها قوام مجردا ويكون لها مفارقة قوام مجرد
فان كانت اذا لم توجد في جسم فانما يكون ذلك بان تنتقل الى
الآخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد بياضه فقد انتقل
بياضه الى جسم بايسه او بقي مجردا الى ان يحصل في جسم بعيد
غير مقارن جسما في مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك واما
الكمون فقد فرغنا منه وبينا استحالته ويجب من ذلك ان يكون

ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه ينتقل اليه من حرارة نفسه فيبرد
هذا الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال لا يبطل عرضيته اذ كثير
من الناس جوز في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال في
اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون
عرضا لو صح قيامه لا في موضوع اما القايم في الموضوع اذا نظر فيه
انه هل يصح له ان ينتقل الى موضوع آخر من غير ان يتجرد عنهما فبهذا
الاعتبار ليس يصح فيه الا نعت القوام في الموضوع ثم هذا لا يصح البتة
لانه لا يخلو اما ان يكون الذي وجد في موضوع ما يتعلق ذاته بشخصيته
بذلك الموضوع الشخصي او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته بشخصيته
بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم انه لا يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع
الشخصي وان كان انما اوجده في ذلك الموضوع سبب من الاسباب
وليس ذلك السبب مقوما له من حيث ذلك هو متشخص فقد
يمكن ان يزال عنه ذلك السبب وساير الاسباب حتى لا يحتاج
في قوامه الى ذلك الموضوع وزوال ذلك السبب ليس يكون
سبب احتياجه الى موضوع آخر هو عدم السبب في ان كان
يحتاج وهو في ذاته ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس
هو نفس وجود السبب الآخر الا ان يكون مستحيلا زوال
ذلك السبب الا لوجود هذا السبب الآخر فاذا عرض هذا

واذا هذا السبب زال ذلك السبب فيكون ذلك الشيء قد
فارقته الحاجة الى الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الآخر
لامرين اما الاول فبزوال السبب الاول واما الثاني فبوجود
السبب الثاني لكن جملة هذه الاسباب تكون امورا خارجة
عن طباعه ليس يحتاج اليها في تحقق ذاته موجودا ذلك اللون
مثلا بل انما يحتاج اليها في ان يتخصص بموضوع فكونه لونا
وكونه هذا اللون بعينه ان كان بغنية عن الموضوع فليس يحوجه
شيء الى ان يجعله محتاجا الى الموضوع فان الغني بوجوده عن الموضوع
لا يعرض له ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب عينه وان كان
لا بغنية بل يعلقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع متعينا بتعلقه
له لانه مقتضى امر متعين بعينه فان المتعين لا يقتضي اي شيء
اتفق مما لا نهاية له بالقوة مما ليس بعضه يخالف الآخر في
حكمه فان قيل فكيف يقتضي الواحد فقال يقتضي الذي تعلق المعين
به صحة وجوده او لا فتعين له بذلك فهذا اللون من حيث
هو هذا اللون اما غني عن الموضوع واما مقتصر على موضوع
واحد واما انقلاب العين فقد الزمنا من ذكره عهدة يجب
ان نخرج منها فان انقلاب العين ليس نعني به ان يعدم هذا
ويوجد ذلك من غير ان يحصل من الاول شيء في الثاني فانه

فانه ان كان هذا هكذا فيكون الاول قد عدم والآخر قد حصل
ولا يكون الاول هو الذي انتقل الى الثاني بل انما نعني بالانقلاب
ان الموصوف بالاول صار موصوفا بالثاني وذلك انه يبقى من
الاول شيء في الآخر فيكون مركبا من مادة وشيء فيها فان
كان هذا صفة اللونية مثلا في مسئلتنا فسيكون في اللونية
شيء يبطل وشيء يبقى فيكون ذلك اللون الذي يبطل
هو الذي به صار الشيء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية
او العرض وكلامنا فيها ونرجع ونقول واما ان كان له ان يفارق يجوز
هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا او شيئا آخر بذاته فلا يخلو اما
ان يكون نحو اليه اشارة ويكون للبياض الذي من شانه ان يدرك
الآن يعجز عن ادراكه للقلة الفاحشة ويكون على الجملة التي
يعرف البياض عليها فان كان كذلك فيلزم ان يكون حالا
موجودا حتى يكون فيه مشار اليه وليس في الاجسام ويلزم
ان يكون له وضع ما وتقدير ما ويكون له في ذاته مقدار يكون
الا القليل منه محسوسا فانا لا نتخيل بياضا الا وضع له ولا مقدار
له فضلا عن ان نراه واذا كان له وضع ومقدار وصولا وزيادة
هيئة البياضية كان جسما ابيض لا مجرد البياض فانا نعني

بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم وان كان
لا يبقى على الجملة التي كان يعرف البياض عليها بل قد انتقل عن
هذه الصورة وصار شيئا روحانيا فيكون البياض مثلا له موضوع
يعرض له ان يكون فيه البياضية التي على النحو المعروف ويعرض له
ان يصير مرة اخرى روحانية فيكون اولا ما نعرفه بياضا قد
فسد وزالت صورته واما المفارق العقلي فقد اشرنا فيما
سلف الى انه لا يجوز ان ينتقل مثل هذا الشيء مرة اخرى ذا وضع
ومخالطا للاجسام واما ان جعل جاعل البياض شيئا في نفسه
ذا مقدار فيكون له وجودان وجود انه بياض ووجود انه
ذو مقدار فان كان مقداره بالعدد غير المقدار الجسم الذي هو بالعدد
فيه بالعدد وكان في الاجسام وساريا فيها فيكون قد دخل
بعد في بعد وان كان نفس الجسم متخالفا فيكون الامر قد عاد ممتازا
الى ان الشيء الذي هو البياض جسم وله بياضية فيكون البياضية
موجودة في ذلك الجسم الا انها لا تفارق ولا يكون البياض
مجموع ذلك الجسم والكيفية بل شيء في ذلك الجسم اذ حد
البياض وماهيته ليس ماهية الطويل العريض العميق بل يكون
ماهية الطويل العريض العميق للحلاوة ايضا على هذا الرأي فيكون
البياض مقارنا لهذا الشيء ناعتا له وهذا معنى قولنا الصفة في قولنا

رب يسر ولا تعسر يا علي مدد

في الموصوف ويكون مع ذلك لا تفارقه وليس جزءا من ذلك
الشيء الذي هو الطويل العريض فيكون البياض والحرارة عرضا
الا انه لازم فبقي الكلام في ان من طبيعته ان تفارق ايضا فقد
تبين ان الكيفيات التي هي المحسوسة اعراض وهذا مبدأ
للطبيعيات واما الاستعدادات فامرها واضح واما التي
تتعلق بالنفس وذوات الانفس فقد تبين في الطبيعيات
انها اعراض تقوم في اجسام وذلك حين تكلمنا في احوال الانفس

الفصل الثامن

فاما العلم فان فيه شبهة وذلك لان
لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات
مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور
الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر
لذاته جوهر ومهيته لا يكون في موضوع البتة ومهيته
محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل او نسبت الى الوجود
الخارجي فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في
الاعيان لا في موضوع اي ان هذه المهية هي معقولة عن امر
وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في
العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر
اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء

الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة
موجودة لمهية الجوهر المعقولة فانها
مهية شانها ان تكون موجودة في
من

قلت حصلت

كان في العقل ولم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع فان قيل
فالعقل ايضا من الاعيان قيل يراد العين التي اذا حصل فيها الجوهر
صدرت عنه افاعيله واحكامه والحركة كذلك مهيتها انها كمال ما
بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل
كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير مهيتها محركة للعقل لان معنى
كون مهيتها على هذه الصورة انها ماهية تكون في الاعيان كمالا
لما بالقوة واذا عقلت فان هذه المهية تكون ايضا بهذه الصفة
فانها في العقل مهية تكون في الاعيان كمال ما بالقوة فليس يختلف
كونها في الاعيان وكونها في العقل فانه في كليهما على حكم واحد
فانه في كليهما مهية توجد في الاعيان كمالا لما بالقوة فلو كنا
قلنا ان الحركة مهية تكون كمالا لما بالقوة في الاين مثلا لكل شيء
توجد فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك لكانت الحقيقة
تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المقناطيس حقيقته انه حجر
يجذب الحديد فاذا وجد مقارنا لجسمية كف الانسان و
لم يجذبه ثم وجد مقارنا لجسمية حديدة تامة تجذبه فلم يجب ان يقال
انه تختلف بالحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل واحد
منها بصفة واحدة وانه حجر من شانه ان يجذب الحديد هو
فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصفة واذا كان عند

الحديد ايضا كان بتلك الصفة فكذلك حال مهيات الاشياء
في العقل والحركة في العقل ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت
في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون ليست مهيته ما في
الاعيان ليس في موضوع فان قيل فقد قلتم ان الجوهر هو مهية
لا يكون في موضوع اصلا وقد صيرتم مهية المعلومات
في موضوع فنقول قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعيان
اصلا فان قيل فقد جعلتم مهية الجوهر انها تارة تكون عرضا
وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون
مهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون
في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع
البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهية يصير عرضا
اي يكون موجودة في العقل لا كجزء ولقائل ان يقول فمهية
العقل والجواهر المفارقة ايضا كذا تكون حالها حتى يكون
المعقول منها عرضا لكن المعقول منها لا يخالفها لانها
لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا
انها لذاتها معقولة هو انها تعقل ذاتها وان لم يعقلها غيرها
وايضا انها مجردة عن المادة وعلائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج
ان يتولاه العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها يكون
من كل وجه هي او مثلها او قلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول

في العقل

الفعال

[illegible]

حتى بتجريد

منها الا ان يوجد ذاتها فى النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة
ولا تصير نفسها صورة لنفس الانسان ولو صارت لكانت
تلك النفس قد حصل فيها صورة الكل وعلمت كل شىء بالفعل
ولكانت تصير كذلك النفس واحدة وتبقى النفوس الاخرى
ليس لها الشىء الذى يعقلها اذ قد استبد بها نفس ما والذى
يقال ان شيئا واحدا بالعدد يكون صورة لمواد كثيرة لا بان يوثر
فيها بل بان تكون بعينها منطبعة فى تلك المادة وفى اخرى
واخرى فهو مع تعلم بادنى تامل وقد اشرنا الى الحال فى
ذلك عند كلامنا فى النفس وستخرج بعد الى الخوض فى
ابانة ذلك فان تلك الاشياء انما تحصل فى العقول البشرية
معانى مهيأتها لا ذواتها ويكون حكمها كحكم ساير المعقولات
من الجواهر الا فى شىء واحد وهو ان تلك تحتاج الى تعرية
حتى يتجرد منها معنى يعقل وهذا لا يحتاج الى شىء غير ان يوجد
المعنى كما هو فينطبع بها النفس وهذا الذى قلناه انما هو
نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما نذهب اليه فنقول
ان هذه المعقولات سنبين من امرها بعد ان كانت من الصور
الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان يقوم مفارقا لذاته بل يجب
ان يكون فى عقل او فى نفس وما كان من اشياء مفارقة فنفس
وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا لها بل يجب

بل يجب ان يتاثر عنها فيكون ما يتاثر عنها هو علمنا بها وكذلك
لو كانت صور مفارقة وتعليميات مفارقة فانما يكون علمنا
بها ما يحصل لنا منها ولم يكن انفسها توجد لنا منقلبة الينا
فقد بينا بطلان هذا فى مواضع بل الموجود لنا منها هى الاثار
الحاكية لها لا محالة وهى علمنا اما ان يحصل لنا فى ابداننا او نفوسنا
فقد بينا استحالة حصول ذلك فى ابداننا فبقى انها تحصل فى
نفوسنا ولانها اثار فى النفس لا ذوات تلك الاشياء ولا امثال
لتلك الاشياء قايمة لا فى مواد بدنية او نفسانية فيكون ما لا موضوع
لم يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه فهى اعراض فى النفس

الفصل التاسع فى الكلام فى الكيفيات التى فى الكمية و

اثباتها يليق بالطبيعيات وقد بقى جنس واحد من الكيفيات
يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية وهذه
الكيفيات التى فى الكميات اما التى فى العدد كالزوجية والفردية
وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقى فى صناعة
الحساب واما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له
والعدد من الكم واما التى تعرض للمقادير فليس وجودها
بينا فان الداير والخط المنحنى والكرة والاسطوانة والمخروط
ليس شىء منها بين الوجود ولا يمكن المهندس ان يكون برهن

على وجودها لان ساير الاشياء انما يبين لم يوضع وجود الدا
وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدايرة وكذلك
المربع وكذلك ساير الاشكال واما الكرة فانما يصح وجودها
على طريق المهندسين اذا دارت دايرة في دايرة على نحو ما علمت
والاسطوانة اذا حركت دايرة يلزم فيها مركزها خطاً مستقيماً
طرفه مركزها في اول الوضع لزوماً على الاسطوانة والمخروط اذا
حركت مثلثاً قايم الزاوية على احد ضلعي القايمة حافظاً للدايرة
بطرف ذلك الضلع مركز الدايرة ودايراً بالضلع الثاني على
محيط الدايرة ثم الدايرة مما ينكر وجودها جميع من يرى تاليف
الاجسام من اجزاء لا تتجزى فيجب ان نبين وجود الدايرة واما
عرضيتها فيظهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض فنقول
اما على مذهب من يركب المقادير من اجزاء لا تتجزى فقد
يمكن ان نثبت ايضاً عليه وجود الدايرة من اصوله ثم ننقض
بوجود الدايرة جزءه الذي لا يتجزى وذلك لانه اذا فرضت
دايرة على النحو المحسوس وكانت على ما يقولون غير دايرة
في الحقيقة بل كان المحيط مضرساً وكذلك اذا فرض فيها جزء
على انه المركز وان لم يكن ذلك الجزء مركزاً بالحقيقة فقد يكون
عندهم مركزاً في الحس ونجعل المفروض مركزاً في الحس طرف

طرف خط مؤلف من اجزاء لا يتجزى مستقيم فان ذلك صحيح
الوجود مع فرض ما لا يتجزى فان طوبق بطرفه الاخر جزء من الذي
عند المحيط ثم ازيل وصعد واخذ الجزء الذي لا يتجزى يلي الجزء من
المحيط الذي اعتبرناه وطابقناه به الخط اولاً فطوبق به راس الخط المستقيم
مطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز فان طابق المركز فذلك الغرض
وان زاد او نقص فيمكن ان يتمم ذلك بالاجزاء حتى لا يكون هناك
جزء يزيد لانه ان زاد ازيل وان نقص تمم بازالته وزيادة الحاقه
فهو منقسم لا محالة وقد فرض غير منقسم فاذا فعل كذلك بجزء جزء
تمت الدايرة ثم ان كان في سطحها تضاريس اجزاء فان كانت موضوعة
في فرج ادخلت تلك الاجزاء الفرج لتسدها الخلل من السطح
كلها وان كانت لا تدخل الفرج فان الفرج اقل منها في القدر
فهي اذن منقسمة اذ الذي يملأ الفرج اقل حجماً منها وما هو كذلك
فهو في نفسه منقسم وان لم تكن موضوعة في فرج ازيلت
عن وجه السطح من غير حاجة اليها فان قال قائل انه اذا طوبق بين
الجزء المركزي وبين المحيطي مرة واحدة فليس يمكننا التطبيق لا مماسة
ولا بموازاة مع المركزي والذي يلي ذلك الجزء من المحيط فانا نقول له
ارايت لو اعدمت هذه الاجزاء كلها وبقي الذي في المركز والمحيط
اهل كان بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط فان لم يجوزوا

فقد خرجوا عن البين بنفسه واوقعوا انفسهم في شغل
آخر وهو انه يمكن ان يفرض مواضع مخصوصة بينها يتم
هذه الاستقامة في الخلاء الذي هم حتى يكون بين جزئين
في الخلا استقامة وبين جزئين آخرين لا يكون وهذا
شطط ممن يتكلفه ويجوز القول به فلا صيرفا نما يبيع
عقله بثمن بخس فان البديهة بالضرورة تشهد ان بين
كل جزئين يتفق محاذاة بملائها من الملاء اقصر الملاء او
اقصر بعد في الملاء وان قالوا ان ذلك يكون ولكن ما دام
هذه الاجزاء موجودة فلا يكون بينهما محاذاة ولا يجوز
ان يوازي طرفيها طرفا مستقيم فهذا ايضا من ذلك فيكون
كان تلك الاجزاء ان وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه لو كانت
معدومة وجميع هذا الاشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم
الذي هو القانون في الامور المحسوسة وما يتعلق بها
كما علمت يتصوره على ان هذه الاجزاء التي لا يتجزى لا يتالف
منها بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما هذا على قانون
القائلين بها واذا صحت الدائرة صحت الاشكال الهندسية
فبطل الجزء بعلم ذلك من ان كل خط ينقسم بقسمين متساويين
وان قطرا لا يشارك ضلعا وما اشبه ذلك فما الخط الفرد

الفرد الاجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين وكل خط مؤلف
من اجزاء لا يتجزى يشارك كل خط وهذا خلاف ما برهن
عليه بعد وضع الدائرة وكذا اشياء اخرى غير هذا واما
اثبات الدائرة على اصل المذهب الحق فيجب ان نتكلم فيه
واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خط اذا لزمه
المتحرك لم يكن حائدا وان فارقه كان حائدا عادلا فذلك
امر لا يمكن دفعه فنقول قد بين في الطبيعيات من وجه
وجود الدائرة وذلك لانه تبين ان جسما بسيطا وتبين
ان كل جسم بسيط فله شكل طبيعي وتبين ان شكله الطبيعي
هو الذي لا يختلف البتة في اجزائه ولا شيء من الاشكال
الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها
بالمستقيم هو الدائرة وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول
من البين انه اذا كان خط او سطح على وضع فليس من المستحيل
ان يفرض لسطح آخر او خط آخر ان يكون وضعه بحيث يلاقيه
من احد طرفيه على زاوية ثم من البين انا يمكننا ان ننقل هذا
الجسم وهذا الخط نقلا كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا
لذلك الآخر او موضوعا وضعه كانه يحاذيه بجميع امتداده
ملاقيا له او موضوعا في موضعه او موازيا ويمكن لجسم واحد

بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع آخر يقاطعه
والكلام في الجسمين وفي الجسم الواحد واحد فان كانت ثابتة
استقامته ولم يكن استدارة لم يكن هذا البتة لانه اذا كانت
الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة في الطول ثم
راجعة اي الرجوعات كانت او ذاهبة في السمك راجعة
كيف كانت او ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف فرضت
فانه اذا تحفظ النقط التي تعرض على واسطة السطح او الخط
في تحركها خطا مستقيما فانه لا يلقى البتة ذلك الجسم بل يقاطعه
كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من الانقسام بالفعل
وتعتبره بل يجب آخر الامران يتفق حركة على صفة اذكرها
اما ان يكون احد الطرفين فيها من الخط او السطح او الجسم لازما
موضعه والآخر ينتقل وذلك على الدور او كلاهما ينتقلان
ولكن على صفة ان يكون احدهما ابطأ والآخر اسرع فيكون
الطرفان او المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة
واذا صح وجود قوس دائرة صح ان يضعف الى التمام فهذا
هذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك
فالطريقة الاولى يناقضه وايضا لنفرض جسما ثقيلا او
نجعل احد طرفيه اثقل من الآخر ونجعله قائما على سطح مسطح

كانت

بجملته

مسطح مماس له بطرفه الاخف حتى يقوم قائما بجملته وانت
تعلم ان قائمه اذا عدل ميله الى الجهات مما يستمر فانه اذا
امِيل الى جهة فزال الدعم حتى سقط فيسقط دائرة لا محالة
او منحنى اما كيف فلنفرض نقطة في الراس المماس للسطح
فهي ايضا يلقى نقطة من السطح فح لا يخ اما ان يثبت النقطة
في موضعها فيكون كل نقطة تفرضها في راس ذلك الجسم
فقد فعل دائرة واما ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل
يتحرك الطرف الآخر الى فوق فيكون قد فعل كل واحد من
الطرفين دائرة ومركزهما النقطة المحدودة بين الجزء الصاعد
والهابط واما ان يتحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل
الطرف الآخر قطعا او خطا منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو
على المحاذاة فح ان ينجر النقطة على السطح لان تلك الحركة
اما ان يكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع وليست
بالقسر لان ذلك القسر لا يتصور الا عن الاجزاء التي هي
اثقل وتلك ليست تدفعها الى تلك الجهة بل ان دفعتها
على حفظ الاتصال دفعتها على خلاف حركتها ونقلتها فيمكن
ان ينزل هي كالعالية منها اذ هي اثقل تطلب حركة اسرع
والمتوسط ابطأ وهناك اتصال يمنع مثلا عن ان ينعطف

فيجدث

الجزء

القطع منه
القوس

النقلة الحركة

فيضطر العالى الى ان ينقل السافل حتى يتحدد فيكون الجسم
منقسما الى جزئين جزء يميل الى فوق قسرا وجزء يميل الى اسفل طبعا
وبينهما حد هو مركز للحركتين وقد خرج منه مستقيم ما فيفعل
الدائرة فتبين انه ان لزم عنا انحدار الجسم وزال فهو الى فوق فان
لم يزل عنه فوجود الدائرة اصح فاذا ثبت الدائرة ثبت المنحنى
لانه اذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا
وثبت جواز دوران احد ضلعى القائمة على الزاوية فصح مخروط
فان فصل مخروط بسطح محارف حتى قطع فصح منحنى **الفصل**
العاشر فى المضاف واما القول فى المضاف وبيان انه
كيف يجب ان يتحقق فيه المضاف والاضافة وحدهما فالذى
قدمناه فى المنطق كاف لمن فهمه واما انه اذا فرض للاضافة
وجود كان عرضا فذلك امر لا شك فيه اذ كان امرا لا يعقل
بذاته وانما يعقل دائما للشىء الى شىء فانه لا اضافة الا وهو
عارض او لعروضها الجوهر مثل الاب والابن او للكم فمنه ما هو
مختلف فى الطرفين ومنه ما هو متفق والمختلف كالضعف
والنصف والمتفق مثل المساوى والمساوى والموازى
والموازى والمطابق والمطابق والمماس والمماس ومن
المختلف ما اختلافه محدود محقق كالنصف والضعف و

ومنه ما هو غير محقق الا انه مبنى على محقق كالكثير
الاضعاف والكل والجزء ومنه ما ليس بمحقق بوجه
مثل الزائد والناقص والبعض والجملة وكذلك اذا وقع مضاف
فى مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زائد بالقياس
الى زائد ايضا مقيس الى ناقص ومن المضاف ما فى الكيف فمنه
متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطىء والثقيل والخفيف
فى الاوزان والحاد والثقيل فى الاصوات وكذلك قد يقع فيما
كلها اضافة فى اضافة وفى الاين كالاعلى والاسفل وفى متى كالمتقدم
والمتاخر وعلى هذه الصفة ويكاد ان يكون المضافات منحصرة
فى اقسام المعادلة التى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرها
من القوة والتى بالمحاكاة واما التى بالزيادة فاما من الكم كما تعلم
واما فى القوة مثل الغالب والقاهر والمانع والمنقطع وما اشبه
ذلك والتى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فانه
بينهما محاكاة فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة
المحسوس على ان هذا لا ينضبط تقديره وتحديده لكن المضافات
قد تحصر من جهة فقد يكون المضافان شيئين لا يحتاجان الى
شىء آخر من الاشياء التى لها استقرار فى المضاف حتى يعرض
لاجله لهما اضافة مثل المتيامن والمتياسر فليس فى المتيامن كيفية

والتى بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع وغير ذلك

اوامر من الامور مستقر صار به مضافا بالنيا من الانفس البتة من
وربما احتيج الى ان يكون في كل واحد من الامرين شيء حتى يصير به
متقاسا الى الاخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق
هيئة ادراكية هي مبدا الاضافة وفي المعشوق هيئة مدركة
هي التي جعلته معشوقا للعاشق وربما كان هذا الشيء في احدى
الجهتين دون الاخرى مثل العالم والمعلوم فان العالم حصل
في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا الى الاخر والمعلوم
لم يحصل في ذاته شيء آخر انما صار مضافا لانه قد حصل في ذلك الاخر
شيء هو العلم والذي بقي لنا ههنا من امر المضاف ان نعرف هل
الاضافة معنى واحد بالعدد في الموضوع موجود بين شيئين فله
اعتباران كما ظنه بعض الناس بل اكثرهم او لكل واحد من المضافين
خاصية في اضافته فنقول ان لكل واحد من المضافين فان له معنى
في نفسه بالقياس الى الاخر ليس هو المعنى الذي للاخر في نفسه
بالقياس اليه وهذا بين في الامور المختلفة الاضافة كالاب
فان اضافته للابوة وهي وصف وجوده في الاب وحده ولكن
انما هو للاب بالقياس الى شيء آخر فهو في الاب وليس كونه
بالقياس الى آخر ~~فهو في الاب وليس كونه بالقياس الى آخر~~
هو كونه في الاخر فان الابوة ليست في الابن والا لكانت

كانت وصفا له يشتق له منه الاسم بل الابوة في الاب وكذلك
ايضا حال الابن بالقياس الى الاب فليس ههنا شيء واحد البتة
هو في كليهما فليس ههنا الابوة او بنوة واما حالة موضوعة
للابوة والبنوة فليس نعرفها ولا لها اسم وان كان ذلك كونه
كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فهذا كون كل واحد من القفنس
والثلج ابيض فانه ليس يجب ان يكون شيئا واحدا وليس كونه
بالقياس الى الاخر يجعله واحدا لان ما لكل واحد بالقياس الى
الاخر فهو لذلك الواحد لا للاخر لكنه بالقياس الى الاخر فاذا
فهمت هذا فيما مثلناه لك فكذلك فاعرف الحال في ساير المضافات
التي لا اختلاف فيها وانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع فانه لما كان
لاحد الاخوين حالة بالقياس الى الاخر وكان للاخر ايضا حالة بالقياس
الى الاول وكانت الحالتان من نوع واحد حسبتا شخصا واحدا
وليس كذلك فان للاول اخوة الثاني اي له وصف انه اخو الثاني
ذلك الوصف له ولكن بالقياس الى الثاني وليس ذلك وصف
الثاني بالعدد بل بالنوع كما لو كان الثاني ابيض والاول ابيض
بل للثاني ايضا انه اخو هذا الاول لان له حالة في ذاته مقولة
بالقياس الى الاول وكذلك المماسة في المتماسين فان كل
واحد منهما مماس لصاحبه بان له مماسة التي لا يكون الا بالقياس

الى الاخر اذا كان للاخر مثله ولا نظنن البتة ان عرضا يكون في محلين
حتى يحتاج ان يصد من ذلك في حمل العرض اسما مشككا كما فعله
الضعفاء بالتمييز ولكن الاشد اهتماما من هذا معرفتنا هل الاضافة
في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل و
يكون ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان
تحصل في العقل فان الاشياء اذا عقلت تحدث لها في العقل
امور لم يكن لها من خارج فتصير كلية وذاتية وعرضية ويكون
جنس وفصل ويكون محمول وموضوع واشياء من هذا القبيل
فقوم ذهبوا الى ان حقيقة المضافات انما تحدث ايضا في
النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا لا بل الاضافة شيء موجود
في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود ابو ذلك
وان ذلك في الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات
يطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل
بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها
فوق الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست
الاضافة الا امثال هذه الاشياء التي اومانا اليها وهي تكون
للاشياء وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت
الاضافة موجودة في الاشياء لوجب من ذلك ان لا يتناهى

امرتا ... [margin]

... الاضافات [margin]

الام [margin]

ان لا يتناهى الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن
اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل
واحد منهما فمن حيث الابوة للاب وهي عارضة له والاب معروض
له فهي مضافة وكذلك البنوة فهنا اذن علاقة للابوة مع الاب
والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن
فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير
النهاية وان يكون ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين
موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس الى القرون
التي تخلفنا وعالمون بالقيمة والذي يحل به الشبهة من الطرفين
جميعا ان نرجع الى الحد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو
الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان
يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس الى غيره فذلك
الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة
فالمضاف في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى
فينبغي ان يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره
فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى
غيره وغيره انما يكون معقولا بالقياس الى غيره لسبب هذا
المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب

فيا ايها الى تعريف المضاف [margin]

المضاف [margin]

شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات
و شيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى
فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى
المضاف بذاته في هذا الموضوع مهية معقولة بالقياس الى هذا
الموضوع وله وجود آخر مثلا وهي وجود الابوة وذلك الوجود
ايضا مضاف ولكن ليس ذلك هذا وليكن هذا عارضا
من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو
مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته
والكون ابوة مضاف لذاته فان نفس هذا الكون مضافا بذاته
ليس يحتاج الى اضافة اخرى يصير به مضافا بل هو لذاته مهية
معقولة بالقياس الى الموضوع اى هو بحيث اذا عقلت مهيته
كانت محتاجة الى ان يحضره الذهن شيء آخر يعقل هذا بالقياس
اليه بل اذا اخذ هذا مضافا في الاعيان فهو موجود مع شيء آخر
لذاته لا لمعية اخرى يتبعه بل نفسه نفس المع او المعية المخصوصة
بنوع تلك الاضافة واذا عقل احتيج الى ان يعقل مع احضار
شيء آخر كما كانت مهية الابوة من حيث هي ابوة فذاتها مضافة
بذاتها لا باضافة اخرى رابطة وللعقل ان يخترع امرا بينهما
كانه معية خارجة منهما لا يضطر اليه نفس التصور بل اعتبار آخر

لا

فهو من حيث انه في هذا الموضوع صح

هو

المخصصة صح

آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يعقلها العقل فان العقل
قد يقرن اشياء باشياء لانواع من الاعتبار لا للضرورة فاما
في نفسها فهي اضافة لا باضافة لانها مهية لذاتها تعقل بالقياس
الى الغير وههنا اضافات كثيرة يلحق بعض الذوات لذاتها
لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجرى عليه الامر من لحوق
هذه الاضافة للاضافة الابوية وذلك مثل لحوق الاضافة
لهيئة العلم فانها لا يكون لاحقة باضافة اخرى في نفس الامر
بل تلحقها لذاتها وان كان العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى
فاذا عرفت هذا فقد عرفت ان المضاف في الوجود موجود
بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف
في الوجود الا عرضا اذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب
ان يكون امرا قايم الذات واحدا واصلا بين شيئين واما الفعل
بالقياس فانما يحدث في العقل فيكون ذلك هو الاضافة العقلية
والاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه بحيث اذا عقل كان
معقولا بالقياس الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم
من حيث هو في العقل لا من حيث الاضافة ويجوز في العقل
اضافات مخترعة انما يعقلها العقل بسبب الخاصية التي للعقل
منها فالمضاف اذن موجود في الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب

الماهية بالقياس واما كونه في العقل فان يكون عقل صح

ان يكون هناك اضافة الى اضافة بغير نهاية وليس يلزم من
هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون له في الوجود اضافة واما
المتقدم والمتاخر في الزمان واحدهما معدوم وما اشبه ذلك
فان التقدم والتاخر متضايفان بين الموجود اذا عقل وبين
المعقول الذي ليس ماخوذا عن الموجود الحاضر فاعلم ان الشيء
في نفسه ليس بمتقدم الا لشيء موجود معه وهذا النوع من
المتقدم والمتاخر موجود الطرفين معا في الذهن فانه اذا
احضر في الذهن صورة المتاخر وصورة المتقدم عقلت النفس
هذه المقايسة بين موجودين فيه اذ كانت هذه المقايسة
بين موجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه
متقدما فكيف يتقدم على لا شيء موجود فما كان من المضافات
على هذه السبيل فانما تضايفهما في العقل وحده وليس في الوجود
لها معنى قايم من حيث هذا التقدم والتاخر بل هذا المتقدم
والمتاخر بالحقيقة من المعاني العقلية والمناسبات التي
يفرضها العقل والاعتبارات التي تحصل للاشياء اذا قايس بينها
العقل واشار اليها **المقالة الرابعة فيه ثلثة فصول الفصل الاول**
في المتقدم والمتاخر وفي الحدوث لما تكلمنا على الامور التي تقع
والوحدة موقع الانواع فبالحري ان نتكلم في الاشياء التي تقع

منها موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدا اولا بالتي يكون للوجود
ومنها بالتقدم والتاخر فنقول ان التقدم والتاخر وان كان
مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك
في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس
للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم والمشهور
عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان التقدم والقبل
في اشياء لها ترتيب فاما في المكان فهو الذي اقرب من ابتداء
محدود فيكون له ان يلي ذلك المبدا حيث ليس يلي ما هو بعده
والذي بعده يلي ذلك المبدا وقد وليه هو وهو في الزمان
كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر او ان يفرض مبدا وان كان
مختلفا في الماضي والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم القبل والبعد
من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدا محدود وقد يكون هذا
التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس
الى الجوهر ووضع الجوهر مبدا ثم ان جعل المبدا الشخص اختلف
وكذلك الاقرب من المحرك الاول كالصبي يكون قبل الرجل
ويكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة كنغم الموسيقى فانك
ان اخذت من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت
من الثقل واما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء

ارباب

اخرى فجعل الفايق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل
متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدا المحدود فما كان له منه ما ليس
للاخر واما الاخر فليس له الاما لذلك الاول فانه جعل متقدما
فان السابق في باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي فمنه فهو للسابق
وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا المحدود والرئيس قبل فان
الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين
وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما
يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له
الوجود اولا وان لم يكن للتالي والتالي لا يكون له الا وقد كان
للاول وجود متقدما على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود
للكثرة اذ لا تفيد للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط
الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد
يفيد الوجود للكثرة اذ لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة
وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من
جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر
بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني
من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له
لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز من ان يكون

ان يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب
وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني
ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده
تحرك المفتاح او يقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر
ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك
المفتاح علمنا انه حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا
في الزمان يعرض لاحدهما تقدما وللاخر تاخرا اذ كانت الحركة
الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية
سبب وجودها الحركة الاولى ولا يبعد ان يكون الشيء مهما وجد
وجب ضرورة ان يكون علة لشيء وبالحقيقة فان الشيء لا يجوز ان
يكون بحيث يصح ان يكون علة للشيء الا وقد يكون مع الشيء فان
كان من شرط كونه علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة
وسببا للثاني لوجود الثاني وان لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته
فذاته بذاته ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن ان لا يكون عنه الشيء
وليس احد الطرفين اولى من الاخر فكذلك المتكون هو كذلك
ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون فلا من حيث هو ممكن ان يكون
هو موجود ولا من حيث ذلك ممكن ان يكونه فنفس كونه ممكنا
ان يكونه ليس كافيا في ان يكون الشيء عنه فان كان نفس كونه ممكنا

منذلك معط للوجود وذلك
لان كون الشيء عن الممكن ان يكونه
ليس لذات انه ممكن ان يكونه

ان يكون وان لم يكن كافيا فقد يكون الشيء موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يكون ولا يكون في الحالين نسبة واحدة وليس في الحالة يتميز منها ان يكون من ان لا يكون تميز امر بسببه يوجد المعلول مع امكان كونه عن العلة تميز ا يخالف به حال لا وجود المعلول عن العلة مع امكانه عن العلة فيكون نسبة امكان كونه عن العلة الى وجود الشيء عنه ونسبته الى لا وجوده عنه واحدة فليس كونه علة اولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك حال تميز بها وجوده عنه عن لا وجوده فان كانت تلك الحالة ايضا توجب هذا التميز فهذه الحالة اذا حصلت للعلة وجب ان يكون حملة الذات وما اقترن اليها هو العلة وقبل ذلك فان الذات كانت موضوع العلية وكان من الشيء الذي يصح ان يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجود العلة بل وجود اذا انضاف اليه وجود آخر كان مجموعهما العلة وكان يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشيء ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا خارجا منتظر الوجود لعلية العلة فانه اذا صار بحيث يصلح ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق وجب وجود المعلول فاذن وجود

وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته يوجب وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا معا في القياس الى الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد منهما اذا وجد الآخر واذا ارتفع ارتفع الآخر فليس احدهما علة والآخر معلولا اذ ليس احدهما اولى ان يكون علة في الوجود دون الآخر ونحن نجيب عن ذلك بعد ان ننظر فيما يتضمنه مفهوم هذه القضية وذلك لانه ليس اذا وجد كل واحد منهما فقد وجد الآخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى اذا الآخر اما ان يعنى به ان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود بعينه ان يحصل الآخر او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الآخر او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الآخر في الوجود او حصل في العقل فان لفظة اذا في مثل هذه المواضع مشتركة مغلطة فنقول ان الاول كاذب غير مسلم فان احدهما هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الآخر بعد امكانه وهو العلة واما المعلول فليس حصوله يجب عنه حصول العلة

يكونه

التي

فيما

كونه

ومانسبته الى وجود الشيء ونسبته الى لا وجوده عنه واحد

هي

علة واجب عنه وجود

حصوله

ليس من حصول هذا لهذا حصول وجوده

وجوده

وجده

في العقل يجب عنه ان يحصل الآخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل في العقل

مغلطة

بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول واما القسم الثالث
فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة
وجب في الوجود ان كان المعلول قد حصل فلم يجب في الوجود
من حصول العلة اذا وجدت العلة وكانت قد حصلت مستغنية
الوجود الا انا لا نعني بحصلت ما مضى ولكن المقارنة فلا يصدق
من جانب المعلول من وجهين وذلك لان العلة وان كانت
حاصلة الذات فليس ذلك واجبا من حصول المعلول و
الوجه الثاني ان الشيء الذي قد حصل يستحيل ان يجب وجوده
بحصول شيء يفرض حاصلا الا انا لا نعني بلفظ حصل
مفهومه واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح فانه
يجوز ان يقول اذا وجدت العلة في العقل وجب عند العقل
ان يحصل المعلول الذي تلك علته بالذات في العقل وايضا
اذا وجد المعلول في العقل وجب ان يحصل ايضا في العقل
وجود العلة واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه
في ذلك انه اذا وجد المعلول يشهد العقل بان العلة قد حصل
لها وجود لا محالة مفروغ عنه حتى حصل المعلول وربما كانت
في العقل بعد المعلول لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم
الاخر من هذين القسمين الداخلين في الرابع لما قد عرفت وكذلك

وكذلك في جانب الرفع فانه اذا رفع العلة رفعنا المعلول بالحقيقة
واذا رفعنا المعلول لم ترفع العلة بل عرفنا ان العلة تكون قد ارتفعت
في ذاتها حتى امكن رفع المعلول فانا لما فرضنا المعلول مرفوعا
فقد فرضنا ما لا يعد من فرضه معه بالقوة وهو انه كان ممكنا رفعه
وانه كان ممكنا رفعه فانما امكن بان رفع العلة اولا فرفع العلة واثباتها
سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك
واثباته دليل اثباته فنرجع الى حيث ما فرقناه فنقول في حل
الشبهة انه ليست المعية هي التي اوجبت لاحدهما العلية
حتى لا يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر لانهما في المعية
سواء بل انما اختلفا لان احدهما فرضناه انه يجب وجوده بالاخر
بل مع الاخر والثاني فرضناه انه كان وجوده مع وجود الاخر
فكذلك هو بالاخر وهكذا يجب ان يتحقق هذه المسئلة
ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وانه ايهما اقدم وايهما اشد
تاخرا فان معرفة ذلك من المهمات في امر معرفة التقدم والتاخر
وعلى ان القوة والفعل نفسه من عوارض الموجود ولواحقه
والاشياء التي يجب ان نعلم حيث نعلم احوال الموجود المطلق ٥

الفصل الثاني في القوة والفعل والقدرة والعجز
واثبات المادة لكل متكون ان لفظ القوة وما يرادفها فقد

وضعت اول شيء للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه بها ان يصدر
عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس
في كيفيتها وكميتها ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة من المعنى
الذي هو القدرة وهو ان يكون بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء — الحيوان م
ولا يصدر عنه اذا لم يشاء التي ضدها عجز ثم نقلت عنه فجعلت
للمعنى الذي لا ينفعل له وبسببه الشيء بسهولة وذلك لانه
كان يعرض لمن يزاول الافعال والتحريكات الشاقة ان ينفعل ايضا
منها وكان انفعاله والاثر الذي يعرض له منه يصده عن تمام فعله
فكان ان انفعل انفعالا محسوسا قيل له ضعف وليس له قوة وان لم ينفعل
قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل دليلا على الذي سميناه اولا قوة — المعنى م
ثم جعلوا اسم هذا المعنى حتى صار كونه بحيث لا ينفعل الا يسيرا
يسمى قوة وان لم يفعل شيئا ثم جعلوا هذا الشيء الذي لا ينفعل
البتة اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة
ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحال التي للحيوان وبها يكون له ان يفعل
وان لا يفعل بحسب المشية وعدم المشية وزوال العوايق
قوة اذ هو مبدا الفعل ثم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا
لفظ القوة على كل حال يكون في شيء هي مبدا تغير يكون منه في اخر
من حيث ذلك اخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا الحرارة

الحرارة قوة لانها مبدا التغير من اخر في اخر بانه اخر حتى انه اذا
حرك نفسه او عالج نفسه فكان مبدا التغير منه فليس ذلك — فيه ح
فيه من حيث هو قابل للعلاج او الحركة بل من حيث هو اخر
بل كانه شيئان شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل و
يشبه ان يكون الامران منه مفترقين في جزءين فيكون مثلا المحرك
المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه فهو المحرك بصورته والمتحرك في
مادته فهو من حيث يقبل العلاج غير لا بد من ان يعالج ثم بعد ذلك
لما وجد الشيء الذي له المعنى المشهور قدرة كانت او شدة قوة
ليس من شرط تلك القوة هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من
حيث القوة امكان ان يفعل وامكان ان لا يفعل نقلوا اسم
القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي وجوده في حد الامكان موجودا
بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية ثم سموا
تمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحرك او تشكل
او غير ذلك فانه لما كان هناك المبدا الذي يسمى قوة وكان الاصل
الاول في المسمى بهذا الاسم انما هو على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا
الذي قياسه الى ما سموه الان قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل — كقياس الفعل الى المسمى قديما قوة م
حصول الوجود وان كان ذلك الامر انفعالا او شيئا ليس هو فعلا
ولا انفعالا فهذه هي القوة الانفعالية وربما قالوا لجودة هذه وشدتها — قوة م

والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلع
مربع وبعضها ليس ممكنا له ان يكون ذلك المربع جعلوا ذلك المربع
قوة ذلك الخط كانه امر ممكن منه وخصوصا اذا تخيل بعضهم
ان حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه واذ
قد عرفت القوة فقد عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف
واما العاجز واما السهل الانفعال واما الضروري واما ان لا يكون
المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض وقد يشكل من هذه الجملة
امر القوة بمعنى القدرة فانها يظن انها لا تكون موجودة الا لما من شانه
ان يفعل ومن شانه ان لا يفعل فان كان لما من شانه ان يفعل فقط
فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق فانه ان كان هذا الشيء يفعل
فقط يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا
المعنى وان كان يفعل بارادة الا انه دائم الارادة ولا يتغير ارادته
وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرة
وذلك لان حد القدرة يؤثرون هؤلاء ان يحدوها به موجود ههنا
وذلك لانه يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشاء وكلا
هذين شرطيان اي انه اذا شاء فعل واذا لم يشاء وانما هما داخلان في
تحديد القدرة على ما هي شرطيان وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك
استثناء بوجه من الوجوه او صدق حملي فانه ليس اذا صدق قولنا

قولنا اذا لم يشاء لم يفعل يلزم ان يصدق لكنه لا يشاء وقتا ما وانه اذا
كذب انه لا يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشاء لم يفعل
فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل
فاذا صح انه اذا فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث
هو قادر فيصح انه اذا لم يشا لم يفعل واذا لم يفعل لم يشا وليس في هذا انه
ان لا يشاء وقتا ما وهذا بين لمن عرف المنطق وهذه القوة التي هي
مبادي الحركات والافعال بعضها قوى تقارن النطق او التخيل وبعضها
قوى لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق والتخيل تجانس النطق
والتخيل فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة الانسان واللاانسان ويكون
بقوة واحدة ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتوهم بالجملة الشيء و
ضده وكذلك هذه القوى انفسها او آحادها تكون قوة على
الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة لا تكون قوة تامة اي مبدا تغير
من آخر في آخر بانه آخر بالتمام وبالفعل الا اذا اقترن بها الارادة
منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني او غضبي او عن راي
عقلي تابع لفكرة عقلية او تصور صورة عقلية فيكون اذا اقترن
بها تلك الارادة ولم يكن ارادة مخلة بعد بل ارادة جازمة و
هي التي هي الاجماع الموجب لتحريك الاعضاء صار لا محالة مبدا
بالفعل للفعل بالوجوب اذ قد بينا ان العلة ما لم يصر علة

بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول وقبل هذه
الحال فانما يكون الارادة ضعيفة لم يقع اجماع فهذه القوى المقارنة
للنطق بانفرادها لا يجب من حضور متعلقها وقوعه منها
الحال التي تمكن فيه فعلت بها ان تكون تفعل بها وهي بعد قوة
وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان تفعل ذلك
وذلك لانه لو كان يجب عليها وحدها ان تفعل لكان يجب
من ذلك ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات
بينهما وهذا محال بل اذا صارت كما قلنا فانها تفعل بالضرورة واما القوى
القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل فانها اذا لاقت القوة
المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار
ينتظر فان انتظر هناك فيكون طبع ينتظر فاذا كان يحتاج الى طبع
فذلك الطبع هو اما المبدأ للامر واما جزء من المبدأ والمبدأ
مجموع ما كان قبل وما حصل ويكون ح نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة
يفارق هذا من حيث تعلم والقوة الانفعالية التي يجب اذا لاقت
الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء هي القوة الانفعالية
التامة فان القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة
لانها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير
رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا لكن القوة

القوة التي في المني تحتاج ان يلقاها ايضا قوة محركة قبل
المحرك الى الرجلية لانها تحتاج ان تخرج الى الفعل شيئا ما غير
الرجل ثم بعد ذلك تتهيأ ان تخرج الى الفعل رجلا وبالحقيقة فان
القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني فبالحقيقة ليست
فيه بعد قوة انفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني ينفعل
رجلا لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا غير المني ثم ينتقل بعد ذلك
الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة
كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه
الى زواله وبعض ما فيه لا يعوق عن بعض آخر ولكنه محتاج الى
قرينة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة واما
القوة القريبة فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلية قبل القوة
الفاعلية التي ينفعل فان الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لانها تحتاج
الى ان يلقاها اولا قوة فاعلية غير القوة الفاعلية للمفتاحية وهي القوة
القالعة والناشرة والناحتة ثم بعد ذلك يتهيأ الان ينفعل من
ملاقاة القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحا والقوى بعضها يحصل
بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها
يحصل بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل
بالعادة ان الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال

مواد وآلات وحركات فيكتسب النفس بذلك ملكة كانها صورة
تلك الصناعة واما التي بالعادة فهي ما يحصل من افاعيل ليست
مقصودة فيها ذلك بل انما يصدر عن شهوة او غضب او راى
او يتوجه فيه القصد الى غير هذه الغاية ثم قد يتبعها غاية هي
العادة ولم تقصد ولا يكون العادة نفس ثبوت صورة تلك
الافاعيل في النفس وربما لم يكن للعادة آلات ومواد معينة
فانه لا سوآء ان يعتاد انسان المشي وان يعتاد التجارة من الجهة
التي قلنا وبينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك فانك اذا وقعت النظر
عاد حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون
بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون
في الاجسام الحيوانية وقد قال بعض الاوايل وغاريقون منهم ان
القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه وقال بهذا ايضا قوم من الواردين
بعده بحين كثير فالقايل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس
يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف
يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت منه باب فكيف
ينحت وهذا القايل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر
في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس موجودا
ولا قوة على ان يوجد فانه مستحيل الوجود فالشيء الذي هو ممكن

في اثبات المادة لكل حادث زماني

ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا كان واجبا ان يكون والممكن
ان يكون لا يخ اما ان يكون ممكنا ان يكون شيئا آخر وان لا يكون و
هذا هو الموضوع للشيء الذي من شانه ان يحله صورة ما واما ان يكون
كذلك باعتبار نفسه كالبياض فاذا كان يمكن ان يكون ويمكن ان
لا يكون في نفسه فهذا لا يخ اما ان يكون شيئا اذا وجد كان قايما
بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه يمكن ان يكون قايما مجردا
او يكون اذا كان موجودا او وجد في غيره فان كان الممكن بمعنى انه
يمكن ان يكون شيئا في غيره فان امكان وجوده ايضا في ذلك الغير فيجب
ان يكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه
وان كان اذا كان قايما بنفسه لا في غيره ولا من غيره بوجه من الوجوه
ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج في امر ما
اليها فيكون امكان وجوده سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة
ولا جوهر دون جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون
امكان وجوده جوهرا لانه شيء موجود بذاته وبالجملة ان لم يكن
امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود ممتنعا واذ هو حاصل
موجود قايم بذاته كما فرض فهو موجود جوهرا واذ هو جوهر فله
مهية ليس بها من المضاف اذ كان الجوهر ليس بمضاف الذات
بل يعرض له المضاف فيكون لهذا القايم بذاته وجود اكثر من

امكان وجوده الذى هو مضاف وكلامنا فى نفس امكان وجوده
وعليه حكمنا انه ليس فى موضوع والآن فقد صار فى موضوع هف
فاذن لا يجوز ان يكون لما يبقى قايما بنفسه لا فى موضوع ولا فى
موضوع بوجه من الوجوه بعد ما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة
مع الموضوع حتى يكون واما اذا كان الشئ الذى يوجد قايما
بنفسه لكنه يوجد من شئ غيره او مع وجود شئ غيره اما الاول
فكالجسم من هيولى وصورة واما الثانى فكالانفس الناطقة
مع تكون الابدان فان امكان وجوده يكون معلقا بذلك
الشئ لا على ان ذلك الشئ بالقوة هو كون الجسم ابيض بالقوة
ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه كون امكان البياض
فى الموضوع الذى ينطبع فيه البياض بل على ان يوجد معه او عنده
حال له فالجسم الذى يحدث كنار حادثة انما امكان وجوده
هو ان يحدث من المادة والصورة فيكون لامكان وجوده
محل بوجه ما وهو مادته فيكون الشئ الذى يحدث منه اولا
وهو الصورة يحدث فى المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من
المادة بوجه ومن الصورة بوجه واما النفس فانها لا يحدث ايضا
الا بوجود موضوع بدنى حتى يكون امكان وجوده فى ذلك
قايما به لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن وجودها

وجودها بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند وجود اجسام
على نحو من الامتزاج يصلح ان يكون آلة لها ويتميز بها استحقاق
حدوثها عن الاوايل عن لا استحقاقها عنها فاذا كان فيها امكان
هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس وكل جسم فانه اذا صدر
عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فانه يفعل بقوة ما
فيه اما الذى بالارادة والاختيار فذلك ظاهر واما الذى
ليس بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان يصدر عن ذاته
او يصدر عن شئ مباين له جسمانى او عن شئ مباين له غير جسمانى
فان صدر عن ذاته وذاته تشارك الاجسام الاخرى فى الجسمية
ويخالفها فى صدور ذلك الفعل عنها فاذن فى ذاته معنى زايد
على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذى
يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل
عن هذا الجسم بقسر او عرض وقد فرض لا بقسر من جسم آخر
ولا عرض وان كان عن شئ آخر فلا يخ اما ان يكون اختصاص
هذا الجسم بهذا التوسط عن ذلك المفارق هو بما هو
جسم او لقوة فيه او لقوة فى ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل
جسم يشاركه لكن ليس يشاركه فيه وان كان لقوة فيه فتلك
القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه ايضا ان كان قد يفيض

لقبول هذا التأثير

من المفارق وبمعاونته او لكونه المبدأ الاول فيه واما ان كان
بقوة فى ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب
ذلك او اختصاص ارادة فان كان نفس القوة يوجب ذلك
فلا يخ اما ان يكون ايجاب ذلك من هذا الجسم بعينه لاحد
الامور المذكورة فيرجع الكلام من راس واما ان يكون على سبيل
الارادة فلا يخ اما ان يكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية
تختص به من ساير الاجسام او جزافا فكيف اتفق لم يستمر على النظام
الابدى والاكثرى فان الامور الاتفاقية هى التى ليست بدايمة
ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دايمة واكثرية فليست باتفاقية
فبقى ان يكون بخاصية تختص بها من ساير الاجسام ويكون تلك
الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل او يكون منه فى الاكثر
او لا يوجب ولا يكون منه فى الاكثر فان كان يوجب فهو مبدا
ذلك وان كان فى الاكثر والذى فى الاكثر كما علمت فى الطبيعيات
هو بعينه الذى يوجب لكن له عايق لان اختصاصه بان يكون
الامر منه اكثر هو ميل من طبيعته الى جهة ما يكون منه فان لم يكن
فيكون لعايق فيكون ايضا الاكثرى فى نفسه موجبا ان لم يكن
عايق فيكون الموجب هو الذى يسلم له الامر بلا عايق وان كانت
تلك الخاصية لا توجبه ولا يكون منه فى الاكثر فكونه عنه وعن

وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل ليس بجزاف وكذلك
ان قيل ان كونه صاحب تلك الخاصية منه اولى فمعناه ان صدوره
منه ارفق فهو اذن موجب له او ميسر لوجوبه والميسر علة اما
بالذات واما بالعرض فاذا لم يكن علة اخرى بالذات غيره فليس
هو بالعرض لان الذى بالعرض هو على احد النحوين المذكورين فبقى
ان تلك الخاصية بنفسها موجبة فالخاصية الموجبة تسمى قوة
وهذه القوة تصدر عنه الافاعيل الجسمانية وان كان بمعونة من
مبدا ابعد ولنا قد بيان ان لكل حادث مبدا ماديا فنقول بالجملة
ان كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة لان كل كاين فيحتاج الى
ان يكون قبل كونه ممكن الوجود فى نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود فى نفسه
لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل
لا يقدر عليه اذا لم يكن هو فى نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال
لا قدرة عليه ولكن القدرة هى على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان كون
الشىء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول كانا نقول ان القدرة
انما تكون على ما عليه القدرة وكانا نقول ان المحال ليس عليه قدرة لانه ليس
عليه قدرة وما كنا نقول نعرف ان هذا الشىء مقدور عليه او غير مقدور
عليه بنظرنا فى نفس الشىء بل بنظرنا فى حال قدرة القادر هل عليه قدرة
ام لا فان اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكنا ان نعرف

ثم لا يخ اما ان يراد ذلك لان تلك الخاصية توجب ذلك الفعل

ذلك البتة لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشيء محال وممكن
وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه
كنا عرفنا المجهول بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشيء ممكنا
في نفسه هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا
وكونه مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته
وكونه مقدورا عليه هو باعتبار اضافته الى موجده فاذا تقرر
هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في
نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد
والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود
فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى
موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا لم يسبقه امكان وجوده
فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود فاما قايم في موضوع او قايم
لا في موضوع وكل ما هو قايم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب
ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى
ما هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع
فهو اذن معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان
الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة
وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات

وكونه ممكنا في نفسه

الكائن

اعتبارات مختلفة فاذن كل حادث فقد تقدمته المادة فنقول
هذه الفصول التي اوردناها توهم ان القوة على الاطلاق قبل
الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده وهذا شيء قد مال اليه عامة
من القدماء فبعضهم جعل للهيولى وجودا قبل الصورة وان
الفاعل البسها الصور بعد ذلك اما ابتداء من نفسه واما لداع دعاه
اليه كما ظنه بعض الشارعين فيما لا يعنيه ولا له درجة الخوض
في مثله فقال ان شيئا كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير
الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كمل الحسن التصوير
فتداركها الباري واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء
كالنفس كانت في الازل تتحرك بطباعها حركات غير منتظمة
فاعان الباري طبيعتها ونظمها ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة
او الهاوية او شيء لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم حرك او الخليط الذي يقول
به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة يكون قبل الفعل
كما في البزور والمني وفي جميع ما يصنع فالحري ان نتامل هذا ونتكلم
فيه ونقول اما الامر في الاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فهو على ما
قالوا فان القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان واما الامور الكلية
او المؤبدة التي لا تفسد وان كانت جزئية فانها لا يتقدمها التي بالقوة
البتة ثم القوة متاخرة بعد هذه الشرايط من كل وجه وذلك لان

من جميع وجوه التاخر

القوة ليست بتقوم بذاتها فلا بد لها من ان تقوم لجوهر يحتاج ان يكون
بالفعل فانه ان لم يكن صار بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول شيء
فان ما هو ليس مطلقا فليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم قد يكون الشيء
بالفعل ولا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالابديات فانها
دايما بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة
بالذات ومن وجه آخر ايضا ان القوة يحتاج ان يخرج الى الفعل
بشيء يكون موجودا بالفعل وقت كون الشيء بالقوة ليس
انما يحدث ذلك حدوثا مع الفعل فان ذلك ايضا يحتاج الى
مخرج آخر وينتهي الى شيء موجود بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر
انما يخرج القوة الى الفعل بشيء مجانس لذلك الفعل موجود قبل
الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد يبرد وايضا فكثيرا ما يوجد
ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشيء هو بالفعل
حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان المني عن الانسان
والبزر عن الشجرة حتى كان عن ذلك انسان وعن هذا شجرة فليس
ان يفرض الفعل في هذه الاشياء قبل القوة اولى من ان يفرض القوة
قبل الفعل وايضا فان الفعل في التصور والتحديد قبل القوة لا يمكنك
ان تحد القوة الا انها للفعل واما الفعل فانك لا تحتاج في تحديده
وتصويره انه للقوة فانك تحد المربع وتعقله من غير ان يخطر بالك

بالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع
لفظا او عقلا وتجعله جزء حده وايضا فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية
فان القوة نقصان والفعل كمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل
وحيث الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون
لذاته شرا ومن كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا فمن حيث هو
موجود ليس بشر وانما يكون شرا من حيث هو فيه عدم كمال مثل
الجهل او لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم للظالم فان الظلم انما هو شر
لانه ينقص من الذي فيه الظلم طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة
او الغنى وغير ذلك فيكون من حيث هو شر مشوبا بعدم وبشيء
بالقوة ولو انه لم يكن عدم ولا منه ما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب
للاشياء حاضرة فما كان شرا بوجه من الوجوه فبين ان الذي بالفعل هو
الخير من حيث هو كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر واعلم
ان القوة على الشر خير من الفعل والكون بالفعل خيرا خير من القوة
على الخير ولا يكون الشرير شريرا بقوة الشر بل بملكة الشر ونرجع
الى ما كنا فيه فنقول قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة
الجزئية فيتقدمها الفعل الذي هو قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها
حتى تكون القوة منه وقد لا يجب لكن يكون معها شيء آخر يخرج
الى الفعل والا لم يكن فعل البتة بموجود اذ القوة وحدها لا يكفي في

فى ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالحقيقة
اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام

الفصل الثالث

فى التام والناقص وما فوق التمام وفى الكل وفى الجميع التام اول ما عرف
عرف فى الاشياء ذوات العدد واذا جميع ما ينبغى ان يكون حاصلا
لشىء قد حصل بالعدد فلم يبق شىء من ذلك غير موجود ثم نقل
ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام فى القامة اذ كانت
تلك ايضا عند الجمهور معدودة لانها انما تعرف عند الجمهور من
حيث تقدر واذا قدرت لم يكن بد من ان تعد ثم نقلوا ذلك
الى القوى والكيفيات وقالوا كذا تام القوة وتام البياض وتام
الحسن وتام الخير كان جميع ما يجب له من الخير قد حصل له ولم يبق
شىء من خارج ثم اذا كان من جنس الشىء شىء وكان لا يحتاج اليه
فى ضرورة او منفعة او نحو ذلك راوه زايدا وراوا الشىء تاما دونه
ثم ان كان ذلك الذى قد وجد ما يحتاج اليه الشىء فى نفسه قد حصل
وحصل معه شىء آخر من جنسه ليس يحتاج اليه فى اصل ذات الشىء الا انه
وان كان ليس يحتاج اليه فى ذلك الشىء فهو نافع فى بابه قيل بالجملة ذلك
انه فوق التمام ووراء الغاية فهذا هو التام والتمام فكانه اسم للنهاية
وهو اولا للعدد ثم لغيره على الترتيب وكان الجمهور لا يقولون لذى
العدد انه تام ايضا اذا كان اقل من ثلثة فكذلك كانهم لا يقولون له كل

كل وجميع وكان الثلثة انما صارت تامة لان لها مبدا وواسطة
ونهاية وانما كان كون الشىء له مبدا وواسطة ونهاية يجعله تاما
لان اصل التام كان فى العدد ثم لم يكن هذا فى طبيعة عدد من الاعداد
من حيث هو عدد ان يكون تاما على الاطلاق فان كل عدد فمن
جنس وحدانيته ما ليس موجودا فيه بل انما ان يكون تاما فى العشرية
والتسعية واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان يكون تاما من حيث
هو عدد واما من حيث له مبدا ومنتهى وواسطة فهو تام لانه من
حيث له مبدا ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس فيما بينهما شىء
من شانه ان يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه ساير الاقسام اى
ان يكون واسطة وليس منتهى او واسطة ومنتهى وقد فقد ما يجب
ان يكون مبدا ثم من المحال ان يكون مبدآن فى الاعداد ليس احدهما
واسطة بوجه الا العددين ولا منتهيان ليس احدهما بواسطة بوجه
الا العددين واما الوسايط فقد يجوز ان يكثر الا انها تكون جملتها
فى انها واسطة كشىء واحد ثم لا يكون للتكثر حد توقف عليه فاذن
حصول المبداية والنهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع فى ترتيب
مثله ولا يكون ذلك الا للعدد ولا يكون منحصرا الا فى الثلاثية
واذا اشرنا الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس من عادتنا ان ننظر فى
مثل هذه الاشياء التى تبتنى على تخمينات اقناعية وليست من طرق

في معنى التام وفوق التام

القياسات العلمية بل نقول ان الحكماء ايضا قد نقلوا التام الى حقيقة
الوجود فقالوا من وجه ان التام هو الذي ليس من شانه
ان يكمل به وجود ليس له بل كل ما هو كذلك فهو حاصل له وقالوا
من وجه آخر ان التام هو الذي بهذه الصفة مع شرط ان وجوده بنفسه
على الكل ما يكون له هو وحده حاصل له ليس منه الا ماله وليس بنسب
اليه من جنس الوجود شيء فضل على ذلك شيء بنسبة اوله اليه لا لسبب
غيره وفوق التام ما له الوجود الذي ينبغي ويفضل عنه الوجود لساير
الاشياء كانه وجوده الذي ينبغي له وله الوجود الزايد الذي ليس ينبغي له
ولكن يفضل عنه للاشياء وذلك من ذاته ثم جعلوا هذا مرتبة المبدأ
الاول الذي هو فوق التام ومن وجوده في ذاته لا بسبب غيره يفيض
الوجود فاضلا عن وجوده على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التام للعقل
من العقول المفارقة الذي في اول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة
ولا ينتظر وجودا آخر فان كان شيء آخر يوجد عنه فذلك ايضا من
الوجود الفايض من الاول وجعلوا دون التام شيئين المكتفي
والناقص والمكتفي هو الذي اعطي ما به يحصل كماله بنفسه في ذاته
والناقص المطلق هو الذي يحتاج الى آخر يمده الكمال بعد الكمال
مثال المكتفي النفس النطقية للكل اعني السموات فانها بذاتها تفعل
الافعال التي لها وتوجد الكمالات التي يجب ان تكون شيئا بعد شيء

شيء لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضا دائما الا ما كان من الكمالات
التي في جوهرها وصورتها فهو لا يفارق ما بالقوة وان كان فيه
مبدأ يخرج قوته الى الفعل كما تعلم هذا بعد واما الناقص فهو مثل
هذه الاشياء التي في الكون والفساد ولفظ التام ليس من شرط
ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة الدلالة لكن التام
ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان يكون
لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة في كثير من الاشياء هي الوجود الذي صح
ينبغي له واما التام في الاشياء ذوات المقادير والاعداد فيشبه
ان يكون بعينه هو الكل في الموضوع فالشيء تام من حيث انه لم يبق
شيء خارجا عنه وهو كل لان ما يحتاج اليه حاصل فيه فهو بالقياس
الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لم يبق خارجا
عنه تام ثم قد اختلف في استعمال لفظي الكل والجميع على اعتباريهما
فتارة يقولون ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال
الا للمنفصل وتارة يقولون ان الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه للمتصل
اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف ويقال كل وجميع معا لما يكون له
الحالان جميعا وانت تعلم ان هذه الالفاظ يجب ان يستعمل على ما يقع
عليه الاصطلاح والاحرى من وجه ان يقال كل لما كان فيه انفصال
حتى يكون له جزء فان الكل يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب

ان يكون كذلك فان الجميع من الجمع انما يكون من آحاد بالفعل او وحدات بالفعل
لكن الاستعمال قد اطلقه على ما كان ايضا جزؤه واحدا بالقوة وكان
الكل في الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد كان الكل يعتبر فيه ان يكون
فيه آحاد وان لم يلتفت الى عدة وكان هذا القول كله من الفصل فان الاصطلاح
اجراها بعد ذلك مجرى واحدا وحتى صار ايضا يقال الكل والجميع في
غير ذوات الكمية اذا كان لها ان يتكمم بالعرض كالبياض كله والسواد
كله او كان لها ان يشتد ويضعف كالحرارة كلها والقوة كلها ويقال
للمركب من اشياء مختلفة كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن واما
الجزء فانه تارة لما يعده وتارة لما يكون شيئا من الشيء ولم يعده معه
وان كان يعده وربما خص هذا باسم البعض ومن الجزء ما ينقسم
اليه الشيء لا في الكم بل في الوجود مثل النفس والبدن للحيوان و
الهيولى والصورة للمركب وبالجملة ما يتركب منه المركب المختلف المبادي

المقالة الخامسة سبعة فصول الفصل الاول

في الامور العامة وكيف وجودها وبالحري ان نتكلم في الكلي والجزئي
فانه مناسب ايضا لما فرغنا منه وهو من الاعراض الخاصة بالوجود
فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه
مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جايزا
ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل البيت

البيت المسبع فانه كلي من حيث هو طبيعته ان يقال على كثيرين ولكن
ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل
ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال على
كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس
والارض فانهما من حيث تعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان
يجوز ان معناه يوجد في كثيرين الا ان يأتيه دليل او حجة يعرف به ان
هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا بسبب من خارج لا لنفس تصوره
وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس
تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل
في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي
يمنع نفس تصوره عن ان يقال معناه على كثيرين كذات زيد هذا
المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث
هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا
او فرسا فهناك معنى آخر غير معنى الكلية وهو الفرسية فان حد الفرسية
ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد
لا يفتقر الى الكلية لكن يعرض لها الكلية فانه في نفسه لا واحد ولا
كثير ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ولا في شيء من ذلك
بالقوة ولا بالفعل على ان يكون ذلك داخلا في الفرسية بل هو

تعريف الجزئي المفرد

الكلي يقال على ثلثة معان

من حيث هو فرسيه فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن
الى الفرسية فيكون الفرسية مع الصفة واحدة وكذلك للفرسية
مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط انها
يطابق حدها اشياء كثيرة تكون عامة ولانها ماخوذة بخواص واعراض
مشار اليها تكون خاصة فالفرسية فى نفسها فرسية فقط وان سئلنا
عن الفرسية بطرفى النقيض مثلا هل الفرسية الف ام ليس لم يكن الجواب
الا السلب اى شئ كان ليس على ان السلب بعد من حيث بل على انه
قبل اى ليس يجب ان يقال ان الفرسية من حيث هى فرسية هى
ليست بالف بل ليست من حيث هى فرسيه بالف ولا شئ من الاشياء
فان كان طرفا المسئلة عن موجبين لا يخ منهما شئ لم يلزم ان يجب
عنها البتة ولهذا يفترق حكم الموجب والسالب والموجبتان
اللتان فى قوة النقيضين وذلك ان الموجب منها الذى هو لازم
للسالب معناه اذا لم يكن الشئ موصوفا بذلك الموجب الاخر كان
موصوفا بهذا الموجب وليس انه اذا كان موصوفا به كان ماهيته
هو فانه ليس اذا كان الانسان واحدا او ابيض كان هوية الانسانية
هى هوية الوحدة او البياض او كان هوية الانسان هو هوية الواحد
او الابيض فاذا جعلنا الموضوع فى المسئلة هو الانسانية من حيث
هى انسانية كشئ واحد وسئل عن طرفى النقيض فقيل او احد هو او كثير

كثير لم يلزم ان يجاب لانها من حيث هوية الانسانية شئ غير كل
واحد منهما ولا يوخذ فى حد ذلك الشئ الا الانسانية فقط واما انه
هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف يلحقه فلا محالة انه يوصف
بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية
فلا يكون من حيث هو انسانية هو كثيرا بل انما يكون ذلك شئ
يلحقه من خارج فاذا كان نظرنا اليه من حيث هو انسانية فقط فلا يجب
ان نشوبه بنظر الى شئ من خارج يجعل النظر نظرين نظرا اليه بما هو
هو ونظرا الى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون
الا الانسانية فقط فلهذا ان قال قائل ان الانسانية التى فى زيد
من حيث هى انسانية هل هى غير التى فى عمرو فيلزم ان نقول لا وليس
وليس يلزم من تسليم هذا ان نقول فاذن هى وتلك واحدة بالعدد
لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية
من حيث هى انسانية انسانية فقط وكونها غير التى فى عمرو شئ من
خارج فانه ان لم يكن ذلك خارجا عن الانسانية لزم ان يكون الا
من حيث هى انسانية الفا مثلا وليس بالف وقد ابطلنا ذلك واتما
اخذنا الانسانية من حيث هى انسانية فقط على انه اذا قيل الانسانية
التى فى زيد من حيث هى انسانية يكون قد جعلها اعتبار من حيث
هى انسانية نسا قطا عنها انها فى زيد او انها التى فى زيد والا فنكون

فاتا

قد اخذنا الانسانية على انها فى زيد فاذا جردناها وتكلمنا على انا التفت اليها وهى انسانية ثم لا يخ اما ان يرجع الكناية فى انها الى الانسانية التى فى زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا يجتمع ان يكون انسانية فى زيد وهى باعتبار انها انسانية وان رجعت الى الانسانية فذكر زيد لغو الا ان يعنى ان الانسانية التى عرض لها من خارج ان كانت فى زيد وقد اسقطنا عنها انها فى زيد فهل هى هكذا وهذا ايضا فيه اعتبار غير الانسانية فان سالنا سائل وقال السنتم تجيبون فتقولون انها ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هى انسانية فنقول انا لا نجيب بانها من حيث هى انسانية ليس كذا بل نجيب انها ليست من حيث هى انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما فى المنطق وههنا شئ آخر وهو ان الموضوع فى مثل هذه المسائل يكاد ان يرجع الى الاهمال اذا لم يعلق بحصر ولا يكون عنها جواب اللهم الا ان نجعل تلك الانسانية كانها مشار اليها ولا كثرة فيها فح لا يكون قولنا من حيث هى انسانية جزءا من الموضوع لانه لا يصلح ان يقال ان الانسانية التى هى من حيث انسانية يكون قد وقع اليه الاشارة فزادت على الانسانية ثم ان ساهلنا فى ذلك فيكون الطرفان من المسئلة عنها مسلوبين ولم يجب ان يكون واحدا او كثيرا هو هوا وغيره الا على معنى انه

اوانها التى فى زيد

فقط

هى انسانية الا وقد عادت مهملة فان قيل تلك الانسانية التى هى من حيث هى

انه لابد له ان يكون هو هوا وغيرا فح نقول لا بد لها من ان يصير غيرا بالاعراض التى معها اذ لا يوجد البتة الا مع اعراض فحينئذ لا يكون ماخوذة من حيث هى انسانية فقط اذ ليست انسانية عمرو فهى غير انسانيته بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تاثير فى تشخص زيد بانه مجموع الانسان او الانسانية واعراض لازمة كانها اجزاء منه وتاثير فى الانسان او الانسانية بانها منسوبة اليها ونعود من راس ونجمع هذا ونختبر عنها بعبارة اخرى كالمذكر لما سلف من قولنا فنقول ان ههنا شيئا محسوسا هو الحيوان والانسان مع مادة وعوارض وهذا هو الانسان الطبيعى وههنا شئ هو الحيوان والانسان منظورا الى ذاته بما هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشترط فيه شرط انه عام او خاص او واحد او كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اى باعتباره حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصى والحيوان من جهة اعتباره انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتباره انه موجود فى الاعيان او معقول فى النفس هو حيوان وشئ ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان وشئ كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك فى جانب الانسان

الانسانية زيد انسانية عمرو

لا

تاثير

وتحقيقه موجود فى الخارج ... الى البرهان على وجود الكلى الطبيعى فى الخارج

... الى اثبات وجود الكلى الطبيعى فى الخارج

ويكون اعتبار الحيوان بذاته جايزا وان كان مع غيره لان ذاته
مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم
فالطبيعة الحيوانية والانسانية بهذا الاعتبار متقدم في الوجود
على الحيوان الذي هو شخصي بعوارضه او كلي وجودي او عقلي تقدم
البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود لا هو جنس
ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا هو حيوان *الوجود م*
فقط وانسان فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا
اذ لا يخلو عنهما شيء موجود على ان ذلك لازم له من خارج وهذا
الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو
بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لا انه في
حقيقته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود *ومهيته م*
في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه
حيوان ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما
فحيوان ما موجود فالحيوان الذي جزء من حيوان ما موجود كالبياض *هو م*
فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة
على انها شيء آخر غير بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك *[illegible] الذ*
الحقيقة ان تقارن في الوجود امرا آخر ولقائل ان يقول الحيوان
بما هو حيوان موجود فهو اذن مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما

بما هو حيوان غير موجود في الاشخاص لان الموجود في الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان تم الجواب م

بهذه العبارة منقولة والالهية [illegible]

هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخل اما ان يكون خاصا له او غير خاص له
فاذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان هو الموجود فيه
فيه او هو بل حيوان ما وان كان غير خاص كان شيء واحد بعينه
بالعدد موجودا في الكثرة وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا
سخيفا فقد اوردناه بسبب انه قد وقعت منه الشبهة في زماننا
لطايفة ممن يتشحط في التفلسف فنقول ان هذا الشك قد وقع فيه
الغلط من وجوه عدة احدها الظن بان الموجود من الحيوان اذا كان
حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط آخر لا تكون
موجودة فيه وبيان غلط هذا الظن قد تقدم والثاني الظن بان
الحيوان بما هو حيوان يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدد
وليس كذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو حيوان ومن جهة حيوانيته
لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي هو العام بل كلاهما يسلبان عنه
لانه من جهة حيوانيته حيوان فقط ومعنى الحيوان في انه حيوان
غير معنى الخاص والعام وليسا داخلين ايضا في مهيته واذا كان
كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما في حيوانيته بل هو
حيوان لا غيره من الامور والاحوال لكنه يلزمه ان يكون خاصا او عاما
فقوله لم يخل اما ان يكون خاصا او يكون عاما ان عنى انه لا يخلو عنهما *بقوله م*
في حيوانيته فهو خال عنهما في حيوانيته وان عنى انه لا يخلو في الوجود

تتمة القول به الاضطراب فيه

عنها اى لا يخ عن لزوم احدها فهو صادق فان الحيوان يلزمه ضرورة
ان يكون خاصا او عاما وايهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التى هى
باعتبار ما ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصا او عاما بعدها بما يعرض لها من
الاحوال وههنا شئ يجب ان تفهمه وهو انه حق ان يقال ان الحيوان
بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه خصوص او عموم و ليس بحق
ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص أنه
او عموم و ذلك ان لو كانت الحيوانية يوجب ان لا يقال عليها خصوص
او عموم لم يكن حيوان خاص او حيوان عام و لهذا المعنى يجب ان
يكون فرق قايم بين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط
شئ آخر و بين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شئ
آخر و لو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون الحيوان
شئ آخر وجود فى الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية
وجود فى الاعيان بل الحيوان بشرط لا شئ آخر وجوده فى الذهن فقط
و اما الحيوان مجردا لا بشرط شئ آخر فله وجود فى الاعيان فانه فى
حقيقته بلا شرط شئ آخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج
فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود فى الاعيان و ليس يوجب
ذلك عليه ان يكون مفارقا بل هو الذى فى نفسه خال عن الشرايط
اللاحقة موجود فى الاعيان و قد اكتنفه من خارج شرايط واحوال

احوال فهو فى حد وحدته التى بها هو واحد من تلك الجملة حيوان الجملة
مجرد بلا شرط شئ آخر وان كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته ولكنها
غير اللواحق الاخرى ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن
هذا الحيوان الذى نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا نتطلبه
على كثيرين بان يكون كل واحد من الكثيرين هو هو واما المباين
الذى ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس منها هو هو فلا حاجة بنا اليه شئ
فيما نحن بسبيله فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشئ الطبيعى
والماخوذ بذاته هو الطبيعة التى يقال ان وجودها اقدم من وجود
الطبيعى تقدم البسيط على المركب وهو الذى يخص وجوده بانه
الوجود الالهى لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى
واما كونه مع مادة وعوارض وهذا التشخص وان كان بعناية الله
تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية فكما ان للحيوان فى الوجود انحاء فوق بسبب
واحدة كذلك لم فى العقل فان فى العقل صورة الحيوان المجرد على النحو
الذى ذكرناه من التجريد وهو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية و فى
العقل ايضا صورة والحيوان من جهة ما يطابق فى العقل بحد واحد
بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى
كثرة وهو بهذا الاعتبار كلى وهو معنى واحد فى العقل لا يختلف
لنسبته الى اى واحد اخذته من الحيوانات اى اى واحد منها احضر

الظاهر ان المراد بالطبيعة المادة لما تحقق من ان الجنس لا تقدم له على النوع لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن والا لم يكن محمولا تدبر

صورته فی الخیال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض حصل
فی العقل هذه الصورة بعینها وکانت هذه الصورة هی ما یحصل
من تجرید الحیوانیة عن ای خیال شخصی ما خوذ عن موجود من خارج
او جار مجری الموجود من خارج وان لم یوجد بعینه من خارج بل
اخترعه الخیال وهذه الصورة وان کانت بالقیاس الی الاشخاص
کلیة فهی بالقیاس الی النفوس الجزئیة التی انطبعت فیها شخصیة
وهی واحدة من الصور التی فی العقل ولان الانفس الشخصیة
کثیرة بالعدد فیجوز اذن یکون هذه الصورة الکلیة کثیرة بالعدد
من الجهة التی هی بها شخصیة ویکون لها معقول کلی اذ هو بالقیاس
الیها مثلها بالقیاس الی الخارج ویتمیز فی النفس عن هذه الصورة التی
هی کلیة بالقیاس الی الخارج بان یکون مقولة علیها وعلی غیرها وسنعید
الکلام فی هذا عن قریب بعبارة اخری فالامور العامة من جهة موجودة
من خارج ومن جهة لیست اما شیء واحد بعینه بالعدد محمول
علی کثیرین یکون هو محمولا علی هذا الشخص بان ذلک الشخص هو
وعلی شخص آخر کذلک فامتناعه بین وسنزداد بیانا بل الامور
العامة من جهة ما هی عامة بالفعل موجود فی العقل فقط

الفصل الثانی فی کیفیة کون الکلیة للطبایع الکلیة واتمام القول فی ذلک
وفی الفرق بین الکل والجزء والکلی والجزئی وقد تحققت ان الکلی

عن

اخترعه

الکلی فی الموجودات ما هو وهو هذه الطبیعة عارضا لها احد
المعانی التی سمیناها کلیا وذلک المعنی لیس له وجود مفرد
فی الاعیان البتة فانه لیس الکلی بما هو کلی موجودا مفردا بنفسه انما
یتشکک من امره انه هل له وجود علی انه عارض لشیء من الاشیاء
حتی یکون فی الاعیان مثلا شیء هو انسان وهو ذاته بعینه موجود
لزید وعمرو وخالد فنقول اما طبیعة الانسان من حیث هو
انسان فیلحقها ان یکون موجودة وان لم یکن انها موجودة هو
انها انسان ولا داخلا فیه وقد یلحقها مع الوجود هذه الکلیة ولا
وجود لهذه الکلیة الا فی النفس واما الکلیة من خارج فعلی اعتبار
آخر شرحناه فی الفنون السالفة بل هذه الطبایع ما کان منها غیر
محتاج الی المادة فی ان یبقی ولا فی ان یبدل لها وجود فیکون من المستحیل
ان یتکثر بل انما یکون النوع منه قائما واحدا بالعدد لان مثل هذه
الطبیعة لیست تتکثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول
فلنوعیته واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان یکون
لازمة للطبیعة فلا تختلف بها الکثرة بحسب النوع واما ان یکون عارضة
غیر لازمة للطبیعة فیکون عروضها بسبب یتعلق بالمادة فیکون حق
مثل هذا اذا کان نوعا بوجوده ان یکون واحدا بالعدد وما کان محتاجا
الی المادة فانما یوجد مع ان یوجد المادة مهیئة فیکون وجوده مستلحقا

کلیة

الطبیعة اذا احتاجت الی المادة یکون نوعها منحصرا فی شخص

موجودا

اعراضا واحوالا خارجية يتشخص بها وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة
مادية وغير مادية وقد عرفت هذا في خلال ما علمت واما ان هذه الطبيعة كانت
جنسية فتبين ان طبيعة الجنس محال ان يقوم الا في الانواع ثم يقوم
الانواع فهذه حال وجود الكليات وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه
موجود في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت ذاتها اي المعينة
لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد
لا محالة يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض مهيته معقولة بعينها
بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر في ذات الانسان ليس استقراره
فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض ويسود او يعلم فانه اذا علم
لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة
قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع
حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة
وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان انسانية واحدة
اكتنفتها اعراض عمرو واياها بعينها اكتنفت اعراض زيد فان نظرت
الى الانسانية بلا شرط آخر فلا تنظرن الى هذه الاضافات بوجه على
ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان
ويكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية للطبيعة
اذا وقعت في التصور الذهني واما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتامل ما

ما قلناه في كتاب النفس فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي
هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان
كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه
الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات التصديقية
وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك يجب
باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة
صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك
فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة المذكورة التي بينا فيما سلف فهي كلية
ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع الاجتماع ان يكون
الذات الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة
لا يمكن لما لا ينقسم الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة لذوات
كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد
والذات الواحدة بالعدد من حيث هو كذلك فهي شخصية لا محالة
والنفس نفسها تتصور ايضا كليا آخر يجمع هذه الصورة واخرى في
تلك النفس او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس بحد
واحد وكذلك قد توجد اشتراكات اخرى فيكون الكلي الآخر
يميز هذه الصورة بحكم له خاص وهو نسبته الى امور في النفس
وهذه انما كانت نسبتها الجاعلة اياها كلية هي الى امور من خارج على وجه

يمتنع الاجتماع

قيد ان الكلية بمعنى المطابقة

ان اى تلك الخارجات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع منها فيه هذه
الصورة بعينها واذا سبق فتاثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن لاخلاه
تاثير جديدا الا حكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق
قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل هذه المؤثرات
او المؤثر فيها شىء غير تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا
الاثر فلا يكون مطابقة واما الكلى الذى فى النفس بالقياس الى هذه
الصورة فى النفس فهذا الاعتبار له بحسب القياس الى اى صورة سبقت
من هذه الصور التى فى النفس الى النفس ثم هذه ايضا تكون صورة
شخصية من حيث هى على ما قلنا ولان فى قوة النفس ان تعقل وتعقل
انها عقلت وان تركب اضافات فى اضافات وتجعل للشىء الواحد احوالا
مختلفة من المناسبات الى غير النهاية بالقوة فيجب ان لا يكون مثلا
لهذه الصور العقلية المترتب بعضها على بعض وقوف ويلزم
ان يذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم
النفس اذا عقلت شيئا ان يكون بالفعل تعقل معها الامور التى
يلزمها لزوما كليا قريبا وان تخطرها بالبال فضلا عما يمعن فى البعد
فان ههنا مناسبات فى الجذور والصم وفى اضافات الاعداد كلها
قريبة التناول فى النفس وليس يلزم ان يكون النفس فى حالة واحدة
تعقل تلك كلها او تكون مشتغلة على الدوام بذلك بل فى قوتها

قوتها القريبة ان تعقل ذلك مثل اخطار المضلعات التى لا نهاية
لها بالبال ومرة وبعد عدد باعداد لا نهاية لها بالبال بل بوقوع مناسبة
عدد مع مثله مرارا لا نهاية لها بالتضعيف لان هذا اشبه شىء بالحن
فى ذكره فاما انه هل يجوز ان يقوم المعانى العامة للكثرة مجردة عن
الكثرة وعن التصورات العقلية فامر سنتكلم فيه من بعد فاذا قلنا
ان الطبيعة الكلية موجودة فى الاعيان فلسنا نعنى من حيث هى
كلية بهذه الجهة من الكلية بل نعنى ان الطبيعة التى يعرض لها
الكلية موجودة فى الاعيان فهى من حيث هى طبيعة شىء ومن
حيث هى محتملة لان يعقل عنها صورة كلية شىء وايضا من حيث
عقلت بالفعل كذلك شىء ومن حيث هى صادق عليها انها
لو قارنت بعينها لا هذه المادة والاعراض بل قارنت تلك المادة
والاعراض لكان ذلك الشخص الآخر شىء وهذه الطبيعة موجودة
فى الاعيان بالاعتبار الاول وليست فيه كلية وموجودة بالاعتبار
الثانى والثالث والرابع ايضا فى الاعيان فان جعل هذا الاعتبار
بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة مع الكلية فى الاعيان واما الكلية
التى نحن فى ذكرها فليست الا فى النفس واذ قد عرفنا هذه الاشياء
فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلى والجزئى و
ذلك ان الكل من حيث هو كل يكون موجودا فى الاشياء واما

الكلي من حيث هو كلي فليس موجودا الا في التصور وايضا الكل
يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلا في قوامه وايضا فان طبيعة
الكل لا يتقوم الاجزاء التي فيه بل يتقوم منها واما طبيعة الكلي
فانها يتقوم الاجزاء التي فيه وكذلك فان طبيعة الكل لا يصير
جزءا من اجزائه البتة واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة
الجزئيات لانها اما الانواع فيتقوم من طبايع الكليين اعني الجنس
والفصل واما الاشخاص فيتقوم من طبايع الكليات كلها و
من طبيعة الاعراض التي تكتنفها مع المادة وايضا فان الكل لا يكون
كلا للكل جزء وحده لو انفرد والكلي يكون كلا للكل جزئي وايضا فان
الكل لا يكون محمولا على كل جزء والكلي يكون محمولا على كل جزئي
وايضا فان اجزاء كل كل متناهية وليس اجزاء كل كلي متناهية وايضا
الكل يحتاج الى ان تحضره اجزاؤه معا والكلي لا يحتاج الى ان تحضره
اجزاؤه معا وقد يمكنك ان تجد فروقا ايضا غير هذه فتعلم ان الكل
غير الكلي

الفصل الثالث في الفصل بين الجنس والمادة

والذي يلزمنا الان فهو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع فاما ان الجنس
على كم شيء يدل فقد كان يدل في زمان اليونانيين على معان وقد ذهب
استعمالها في زماننا فالجنس في صناعتنا لا يدل الا على المنطقي المعلوم
وعلى الموضوع وربما استعمل لفظ الجنس فقلنا اليس كذا من جنس كذا
مكان النوع م

واما الكلي فانه لا يعد باجزائه ولا ايضا الجزئيات داخلة في قوامه م

كليا لم

المعنى م

استعملنا

كذا اي من نوعه او من جملة ما يشار ذكره في حده والنوع ايضا ليس يدل عندنا
الان في زماننا وعادتنا في الكتب العلمية الا على النوع المنطقي و
على صور الاشياء وغرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون من ذلك
فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس ليس جنسا الا على نحو من
التصور اذا تغير عنه ولو بادنى اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد
من الكليات المشهورة ولنجعل بياننا في الجنس وفي مثال يكثر استعماله
على المتوسطين في النظر فنقول ان الجسم قد يقال له انه جنس
الانسان وقد يقال له انه مادة الانسان فان كان مادة الانسان
لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل
فلننظر كيف يكون الفرق بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد
اعتبر مادة فهنالك يصير لنا سبيل الى معرفة ما نريد بيانه فاذا
اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا
وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم
اليه معنى غير هذا مثل حس وتغذ او غير ذلك كان معنى خارجا
عن الجسمية ومحمولا في الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة وان
اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض
لشرط آخر البتة ولا يوجب ان يكون جسميته لجوهرية مصورة
بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم
الجسم الماخوذ

يكون

بشرط

لخاصية تلك الجوهرية وصورة ولكن معها او فيها الاقطار فللجملة
اقطار ثلثة على ما هي للجسم وبالجملة اي مجتمعات يكون بعد ان يكون
جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات ان كانت مجتمعات
داخلة في جوهرية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تمت
بالاقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان
هذا الماخوذ هو الجسم الذي هو هو الجنس فالجسم بالمعنى الاول
اذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية
التي بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست بمجرد جوهر
ذي طول وعرض وعمق فقط واما هذا الثاني فانه محمول على
كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار
الثلثة فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن
النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان كثيرة فان
تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة جسم لانها جوهر
وهو جوهر له طول وعرض وعمق وكذلك فان الحيوان اذا
بشرط ان لا يكون في حيوانيته الا جسمية وحس وتغذ وان
ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد ان يكون مادة للانسان
او موضوعا وصورته النفس الناطقة واذا اخذ بشرط ان يكون
جسما بالمعنى الذي يكون به الجسم جنسا وفي معاني ذلك الجسم على

هناك م
هوية م

اخذ حيوانا م

على سبيل تجويز الحس وغير ذلك من الصور ولو كان النطق
او فصل يقابل النطق غير متعرض لرفع شيء منها او وضعه بل مجوزا
وجود اي ذلك كان في هويته ولكن هناك بالضرورة معها قوة تغذية
وحس وحركة ولا ضرورة في ان يكون غيرها او يكون كان حيوانا
بمعنى الجنس وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق فان
اخذ الحساس جسما او شيئا له حس بشرط ان لا يكون زيادة
اخرى لم يكن فصلا وان كان جزءا من الانسان وكذلك فان
الحيوان غير محمول عليه وان اخذ جسما او شيئا مجوزا له وفيه مع
اي الصور والشرايط كانت بعد ان يكون فيها حس كان فصلا
وكان الحيوان محمولا فاذن اي معنى اخذته ما يشكل الحال في جنسيته
او ماديته من هذه فوجدته قد يجوز انضمام الفصول اليه ايها كان
على انها فيه ومنه كان جنسا وان اخذتها من جهة بعض الفصول
وتممت به المعنى وختمته حتى لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك
الجملة بل مضافا من خارج لم يكن جنسا بل مادة وان اوجبت لها
تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل صار نوعا وان كنت
في الاشارة الى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك كان جنسا فاذن باشتراط
ان لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة يكون
نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات

ضرورة م
الا م
بجواب اذا اخذ
عليه م

على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما ذاته مركب واما فيما ذاته بسيط فمعنى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرناه قبل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس وشيء هو مادة فنقول انما توجد للانسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه التصور اذا اخذت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس وكذلك انما توجد له الجسم قبل الحيوانية اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه اي بمعنى المادة لا بمعنى يحمل عليه واما الجسمية التي يفرض مع جواز ان يوضع متضمنة لكل معنى مقرونا به مع وجوب ان يتضمن الاقطار الثلثة فانه لا يوجد للشيء الذي هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية فيكون معنى الحيوانية جزءا من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان مجوزا في نفسها تضمنها اياه فيكون ~~معنى الحيوانية~~ جزءا من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم اذا حصل كما ان الجسم الذي هو بمعنى المادة فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه من وجود انواعه وما يوضع تحته فهي اسباب لوجوده وليس هو سببا لوجودها ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود

لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبليته لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع في شيء من الاشياء للجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا يحصل هو اولا ويضم اليه شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان المعنى الذي للجنس غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا اذا حدث النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه وجزءا منه من الجهة التي اومانا اليها وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل حكم كل كلي من حيث هو كلي فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون كالمجهول بعد لا يدري انه على اي صورة وكم صورة يشتمل ويطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل وكذلك اذا اخذنا واخطرناه ببال النفس فان النفس لا يقنع بتحصيل شيء متقرر لا بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل لون واما طبيعة النوع فليس تطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الاشارة واما طبيعة الجنس

واما طبيعة الجنس فانه وان كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل
الاشارة كانت قد فعلت الواجب وما يجب ان تقنع معه فان
النفس قد تطلب ايضا مع ذلك بعد تحصيل معناه قبل هذا الطلب
حتى انما يبقى له ان يستعد لهذا الطلب اكثر ويكون للنفس
ان تفرضه اى مشار اليه شيئا محصلا لا يمكن النفس ان تجعله بحيث يجوز
ان يكون اى مشار اليه شيئا الا بعد ان يضيف اليه معانى اخرى
بعد اللونية قبل الاشارة فانه ليس يمكنه ان يجعل اللون وهو لون
بعد بلا زيادة شيئا مشارا اليه انه لون فى هذه المادة ذلك الشئ
ليس لا لونا فقط وقد تخصص بامور عرضية عرضت من خارج
ان يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال واحد واحد منها كما يكون فى
مخصصات طبيعة النوعية وكذلك فى المقدار والكيفية وغيرها
وكذلك فى الجسم الذى نحن بسبيله ليس يمكن ان يجعله الذهن
مشارا اليه مقتصرا على انه جوهر يتضمن اى شئ اتفق بعد ان يكون
الجملة طويلة عريضة عميقة على جملته لم تتحدد الاشياء التى يتضمنها لم تتحدد (?)
اولا يتضمنها فيصير نوعا فان قال قائل فيمكننا ان نجمع مثل هذا الجمع
اى الاشياء شيئا فنقول ان كلامنا فى نحو من الاجتماع مخصوص
بما يكون اجتماع الاشياء فيه على نحو الاجتماع فى طبيعة الجنس
من حيث هو جنس وذلك النحو هو ان يكون المجتمعات فصولا

فصولا ينضم اليه الا انه ليس كلامنا ههنا فى الدلالة على طبيعة
الجنس انه كيف يحوى الفصول وغير الفصول من اى الاشياء يجتمع
فيه على نحو الفصول بل كلامنا فيه على النحو المؤدى الى الفرق بين
الجنس والمادة وليس اذا اردنا ان نفرق بين شيئين يلزمنا
ان نتعدى التفريق الى بيانات احوال اخرى فانما غرضنا ان نعرف
ان طبيعة الجنس الذى هو الجسم هو انه جوهر يجوز فيه اجتماع
اشياء من شانها ان تجتمع فيه فيكون الجملة طويلة عريضة عميقة
ويكون وان كانت الاشياء معلومة الشروط مجهولة بعد والى لا يكون
هذا الحد ما نتكلم فى هذا الفصل

الفصل السابع

فى كيفية دخول المعانى الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس فلنتكلم
الآن فى الاشياء التى يجوز اجتماعها فى الجنس ويكون التوقف
فى اثبات طبيعته وماهيته محصلة بالفعل انما يقع لاجلها
فنقول ان هذا المطلب ينقسم الى قسمين احدهما انه اى الاشياء
هى الاشياء التى يجب ان يحصرها الجنس فى نفسه ويجتمع
فيكون تلك الاشياء جاعلة اياه نوعا والثانى انه اى الاشياء
يكون واقعا فى حصره ما ليس كذلك وذلك ان الجسم اذا احضر
فيه البياض على النحو المذكور لم يجعله نوعا والحيوان اذا قسم
الى ذكر وانثى لم يتنوع بذلك وهو مع ذلك متنوع باشياء اخرى

ثم الحيوان يجوز ان يقع على شخص فيه اعراض كثيرة يكون تلك
الجملة حيوانا مشارا اليه فنقول اولا ليس يلزمنا ان نتكلف
اثبات خاصية فصل كل جنس عند كل نوع ولا ايضا فصول
انواع جنس واحد فان ذلك ليس في مقدورنا بل الذي في مقدورنا
هو معرفة القانون في ذلك وانه كيف ينبغي ان يكون الامر في
نفسه واما اذا نظرنا الى معنى من المعاني المعقولة الواقعة في
تخصص الجنس انه هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون
او ليس فربما جهلناه في كثير من الاشياء وربما علمناه في بعضها
فنقول ان المعنى العام اذا انضافت اليه طبيعة فيجب اول
شيء ان يكون انضيافها اليه على سبيل القسمة حتى ترده الى
النوعية وان يكون القسمة مستحيلة ان تنقلب وذلك المشار اليه
باقي الجوهر حتى يصير مثلا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد
بالشخص وغير المتحرك متحركا وهو واحد بالشخص فالمتحرك
وغير المتحرك قسما التقسيم الذاتي بل يجب ان يكون القسمة
لازمة فيكون المعنى الخاص لا يفارق قسطه الخاص من الجنس
ومن ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين او كلاهما ليسا
عارضين له بسبب شيء قبلهما ويتضمن طبيعة الجنس ان يكون
له ذلك المعنى اولا فانه ان كان ثابتا جاز ان لا يكون ذلك

ذلك المعنى فصلا البتة بل كان امرا لازما للامر الذي هو الفصل
مثل ان يكون قاسم قد عبر ... فلم يقسم الجوهر الى جسم والى غير
جسم بل يقسم الى قابل للحركة والى غير قابل للحركة فان القابل
للحركة لا يلحق الجوهر اول اللحوق بل بعد ان يصير مكانيا جسمانيا
فقابل الحركة يلزم الجسم ويلزم الجسم اشياء كثيرة كل واحد منها
يلزم الجسم لكنها ليست فصولا بل امور لزمت الفصول الان
الجوهر بتوسط الجسمية مما تعرض له تلك المعاني وانقسامها
الى ان يكون ذا جسمية او غير ذي جسمية فهو لما هو جوهر
لا لتوسط شيء آخر وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض اولا فصلا
ولكن لا يكون فصلا قريبا لذلك الجنس بل فصلا بعد فصل
مثل ان يقال الجسم منه ناطق ومنه غير ناطق لان الجسم بما هو
جسم فقط ليس مستحقا لان يكون ناطقا او غير ناطق بل يحتاج
الى ان يكون اولا ذا نفس حتى يكون ناطقا فاذا وجد الجنس
فيجب ان يكون تلك الفصول التي بعده فصولا تعرف بتخصص
تلك الفصول فان ذا النطق وعديم النطق يعرف حال الفصل كونه
ذا نفس فان ذا النطق وعديم النطق من جهة ما هو ذو نفس
لا من جهة انه ابيض او اسود او شيء آخر البتة بالفعل وكذلك
كون الجسم ذا نفس او غير ذي نفس ليس له هذا بسبب شيء البتة

فصل
فيه قانون يعرف به الفرق بين الفصل والعوارض
ان
ذلك
بعد
الا الجنس
يذكر
مه
مستعدا
فصلا
تخصص

من الاجناس المتوسطة فاذا عرض لطبيعة الجنس ايضا عوارض
ينفصل بها لم يخ اما ان يكون الاستعداد للانفصال بها او بما هو
لطبيعة الجنس ولطبيعة اعم منها كما كان قبل لطبيعة اخص
منها مثل كون الحيوان منه ابيض واسود والانسان منه ذكرا
وانثى فليس ذلك من فصوله بل الحيوان انما صار ابيض واسود
لانه جسم طبيعي قد صار ذلك الجسم الطبيعي قايما بالفعل ثم
وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وان لم يكن حيوانا والانسان
انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل انه حيوان فهذا لا يكون
فصلا للجنس وايضا قد يكون اشياء خاصة بالجنس تقسمه
كالذكر والانثى بالحيوان ولا يكون فصلا بوجه من الوجوه
وذلك لانها انما كانت تكون فصولا لو كانت عارضة للحيوان
من جهة صورته حتى انقسمت بها صورته انقساما اوليا فلم
يكن لازمة لشي يقومه فصل ولا فاما اذا لم يكن كذلك
بل انما عرضت للحيوان لان مادته التي يكون منها عرض
لها عارض فصار بحال من الاحوال لا يمنع حصول صورة الجنس
وماهيته ولا طرفا القسمة في المادة ولا ايضا يمنع ان يقع
للجنس افتراق اخر من حيث صورته بالفصول فليس طرفا
هذه القسمة من الفصول بل من العوارض اللازمة فيه اعنى
اقتران

اعنى مثل الذكورة والانوثة فان المني كان صالحا لصورة الحيوان الذي هو
وكان متعينا لفصل خاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال
حار فصار ذكرا وكان يجوز ان يعرض لتعينه انفعال بارد في
المزاج فيكون انثى وذلك الانفعال وحده لا يمنعه من حيث هو
نفسه ان يقبل اى فصل يعرض للحيوان من جهة صورته اى من جهة
كونه ذا نفس دراكا متحركا بالارادة فكان يجوز ان يقبل النطق
وغير النطق فلم يكن اذا موثرا في تنويعه وحتى لو توهمناه لا انثى
ولا ذكرا ولم نلتفت الى ذلك البتة لقام نوعا بما ينوعه ولا ذلك
يمنع من التنوع دونا لالتفات اليه ولا يفيد التنوع بالالتفات
اليه وليس كذلك اذا توهمناه لا ناطقا ولا اعجم او توهمنا اللون
لا ابيض ولا اسود بوجه وليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين
الفصول والخواص المقاسمة ان نقول ان الذي عرض من
جهة المادة فليس بفصل فان كونه غاذيا وغير غاذ انما يعرض من
جهة المادة لكن يجب ان نراعي الشرايط الاخرى التي وضعناها
ولهذا لا تجد شيئا من جملة ما هو متغذ من انواع الجسم يدخل في جملة
ما هو غير متغذ وتجد الانسان وهو نوع لا محالة من الحيوان يدخل
في جملة الذكر والانثى جميعا وكذلك الفرس وغيره والذكر والانثى
قد يدخل ايضا في الانسان وفي الفرس على ان هذا المعنى وهو

الفصل م

ملازمة ما به يقع القسمة للمقسوم وان كان من شرايط فقد يكون
في غير الفصل فربما لزم ما ليس بفصل نوعا واحدا لا يتعداه و
ذلك اذا كان من لوازم الفصل ونزيد فنقول لانك تعلم ان المادة
اذا كانت تتحرك الى قبول حقيقة صورة ليحدث نوع فقد يعرض
لها عوارض من الامزجة وغيرها يختلف بها حالها في انفعالها بصدد
عنها الا من حيث يقبل صورة الجنس وصورة الفصل اذ ليس كل
ما تقبله من الاحوال وما يعرض لها انما يكون من جملة ما هو
داخل في الغاية التي اليها تتحرك في التكوين فقد علمت مضاديات
الامور الطبيعية ومعارضة بعضها لبعض والانفعالات
التي يقع بينهما فربما كانت الانفعالات المعترضة صارفة
عن الغاية المقصودة وربما كانت موقعة لاختلافات لا في
نفس الغاية المقصودة بل في امور يناسب الغاية مناسبة ما
وربما كانت في امور خارجة عنها جدا فما يعرض للمادة من هذه
الجهة ويبقى معها المادة مستمرة الى الصورة فذلك خارج
عن معنى الغاية والذكورة والانوثة انما تؤثر في كيفية حال
والتناسل م — الالات التي بها يكون التناسل لا محالة امر عارض بعد الحيوة
وبعد تنوع الحيوة شيئا محصلا بعينه فيكون ذلك وامثالها
من جملة الاحوال اللاحقة بعد تنوع النوع نوعا وان كانت

فصل

كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات واللوازم من هذه
الصفة فيعلم انها ليست من الفصول للاجناس وقد عرفنا
طبيعة الكلي وانه كيف يوجد وان الجنس كيف يفارق المادة — فيها م
تعريفا من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوده سنوردها بعد
وعرفنا اي الاشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع بها وقد بقي بحثان
يتصلان بما نحن في سبيله احدهما اي الاشياء يتضمنها الجنس — التاحل
ما ليس بمنوع اياه والثاني ان هذا التاحيد كيف يكون وكيف يكون
عن الجنس وعن الفصل وهما شيئان شيء واحد متحصل بالفعل
فاما البحث الاول فنقول فيه ان تلك الاشياء اذ لا يكون
فصولا فهي لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واللازمة — واما غير لازمة م
اما لازمة لاجناس الجنس ان كانت له اجناس واما لفصول
اجناسه واما للجنس نفسه من فصله واما للفصول التي تحته
واما للمادة شيء منها فاما ما كان منها من فوق فان اللازمات
للاجناس الفوقانية والفصول التي لها والفصل المقوم الذي
للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه ولاعراضها اذ قد يلزم
الاعراض اعراض فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته
واما التي يلزم للفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شيء منها
اذ لا يلزم من ذلك ان يلزمه النقيضان بل قد يجوز ان يقع فيه

في لوازم الاجناس والفصول واجناس الجنس وفصول اجناس الجنس

٢ نر
الاجسام

واما البحث التام كلا اما فلنفرض مشارا اليه هو مجموع محصل من فصول الاجناس
واعراض كثيرة فاذا قلنا له جسم فلسنا نعنى بذلك مجرد مجموع
الصورة الجسمية مع المادة التى هذه الاشياء كلها عارضة
له خارجة بل نعنى شيئا الا فى موضوع له طول وعرض وعمق
سواء كان هذا الحمل عليه اوليا او غير اولى فيكون هذه الجملة
من حيث هى جملة معينة ~~[illegible]~~ يقع عليها حمل الجسم بهذا المعنى
ولا يحمل عليه الجسم بالمعنى الاخر الذى هو مادة ولذا قيل له
لكن جسم لم يكن ذلك الجسم الا هو نفسه لا الجزء منه ولا [في الهامش: بعينه نر]
شئ خارج عنه ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس [في الهامش: شيئا نر]
ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء ان للشخص اعراضا
وخواص خارجة عن طبيعة الجنس هو ان طبيعة الجنس [في الهامش: فنقول معنى قولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس صح]
المقولة على الشخص لا يحتاج فى ان يكون لها طبيعة الجنس
من حيث هى الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا تقال
على الجملة فانه لو كان لا يقال على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل
بل كان يكون جزءا من الشخص لكنه لو لم يكن هذه الاعراض و
الخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التى قلناها موجودة لهذا
المعنى المذكور وهى انه طبيعة جوهر كيف كانت جوهريته متقوم
بكذا وكذا مما يجب له فى انه جسم فهذه الاعراض والخواص خارجة

خارجة عن ان يحتاج اليها الجسم من الاجناس مثلا فى ان يكون
جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا وليس فى ذلك انه اذا كانت
هذه فليس يقال عليها الجسم ففرق بين ان يقال لا يحمل عليه فقد [في الهامش: بين ان يقال طبيعة لا يحتاج الى شئ و م]
يحمل على ما لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل فقد تخصص به بالفعل
بعد ان كان يجوز ان يتخصص بغيره وكذلك حاله مع الفصول
ولولا هذا الوجه من الاعتبار فى حمل الجنس لكان طبيعة الجنس
جزءا لا محمولا **الفصل فى النوع** واما النوع
فانه الطبيعة المحصلة فى الوجود وفى العقل جميعا وذلك لان
الجنس اذا تحصل ماهيته بامور محصلة يكون العقل انما يبتغى [في الهامش: تحصله نر]
بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة
نوع الانواع ويكون ح تعرض لها لوازم من الخواص والاعراض
يتعين بها الطبيعة مشارا اليها يكون تلك الخواص والاعراض
اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى فى الذات البتة وهى
ما يعرض لتشخصيات الامور ~~الطبيعية~~ وللاعراض لان تشخصها [في الهامش: البسيطة صح]
بكونها محمولة اى فى موضوعاتها وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض
كصور الطبيعية مثل صورة النار واما ان يكون لها لا ايضا زايدة
على المضافات لكن بعضها بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه
يوجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذى هو مغاير لاخرين موجودا

[في الهامش، عموديا: ما لا يطلب شيئا فى تحصلها الا الا اشارات فقط م]

بل يكون قد فسد نحو مغايرته اللازمة وبعضها بحيث لو توهم من نوعها مقارنة
لم يجب به لا ابطلان مهيته بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد تخصصها
ولكن يبطل مغايرته ومخالفته لآخرين الى مغايرة اخرى من غير فساد
ولكنا ربما اشكل علينا ذلك فلم يتحصل ولبس كلامنا فيما نعلمه نحن
فيما الامر فى نفسه عليه

الفصل الخامس في تعريف الفصل

وتحقيقه والفصل ايضا فيجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول
ان الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير
محمول على شئ الاعلى ما ليس فصلا بل نوعا مثل اللمس للحس على ما
علمت في مواضع اخر او شخصا مثل حمل النطق على نطق زيد وعمرو فان
اشخاص الانسان لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشئ منها
انه نطق او حس ولكن يشتق له من اسمائهما اسم فان كانت هذه فصولا بهما
فهي فصول من جهة اخرى وليست من الجهة التي هي اقسام المقول
على كثيرين بالتواطؤ فالاولى ان يكون هذه مبادى الفصول لا الفصول
فانها انما يحمل بالتواطؤ على غير اشخاص النوع التي يقال انها فصولها
وذلك لان النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ والحس
يحمل على السمع والبصر بالتواطؤ فالفصل الذى هو كالنطق والحس
ليس هو بحيث يقال على شئ من الجنس فليس النطق ولا الحس
حيوانا البتة واما الفصل الذى كالناطق والحساس فالجنس بالقوة

بالقوة هو واذا صار هو بالفعل صار نوعا واما كيف ذلك
فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو
النوع في الوجود بالفعل وكيف يفترق هذه بعضها من بعض
وان النوع بالحقيقة شئ هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل
وان ذلك التميز والتفريق هو عند العقل واذا حصل وفصل
وتميز في الوجود في المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة
ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع ثم من الشكوك
التى تعرض على هذا الكلام بل على وجود طبيعة الفصل ما قوله
انه من البين ان كل نوع منفصل عن مشاركاته في الجنس بفصل
ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعانى فاما ان يكون اعم
المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات وحق
ان يقال لكل فصل هو اعم المحمولات فان الناطق واشياء كثيرة مما
يجرى مجراه ليس مقولة ولا في حكم مقولة فبقى ان يكون واقعا
تحت اعم المحمولات وكل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو
منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به فيكون اذن لكل فصل فصل
ويذهب هذا الى غير النهاية والذى يجب ان يعلم حتى يحل به
هذا الشك ان من الحمل ما يكون المحمول فيه مفهوم المهية للموضوع
ومنه ما يكون امرا لازما لها غير مفهوم لمهيته كالوجود وانه ليس

شك على وجود طبيعة الفصل

يجب ان يكون كل معنى يكون اخص ويقع تحت معنى اعم انما ينفصل
عن شركائه فيه بفصل فى العقل هو معنى يغاير ذاته ومهيته
وانما يجب ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما للمهية فيكون كالجزء
فى العقل والذهن لمهيته فما يشاركه عند العقل والذهن
والتحديد فى ذلك المعنى يشاركه فى شىء هو جزء مهيته
فاذا خالفه يجب ان يخالفه فى شىء لا يشتركان فيه ويكون
ذلك جزءا آخر عند العقل والذهن والتحديد من مهيته فيكون
مخالفته الاولية له بشىء من جملة مهيته ليس بجميع ما يدخل
فى مهيته اعنى عند الذهن والتحديد والجزء غير الكل فيكون
مخالفته له بشىء غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة
فى امر لازم وكان لا مشاركة فى اجزاء حد المهية اصلا كانت
المهية بنفسها منفصلة لا بجزء منها مثل انفصال اللون عن العدد
فانهما وان اشتركا فى الوجود فالوجود كما تعلمت اتضح فى سائر
ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل فى المهية فلا يحتاج اللون
فى انفصاله من العدد عند التحديد والذهن الى شىء آخر غير
مهيته وطبيعته ولو شاركه العدد فى معنى داخل فى مهيته
لكان يحتاج ان ينفصل عنه بمعنى آخر عن جملة مهيته لكن جملة مهية
اللون غير مشاركة البتة لمهية العدد وانما يشاركها فى شىء خارج

خارج من المهية فلا يحتاج اذن اللون الى فصل يخالف به العدد
ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء من مهيته — ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته صح
مثاله الحيوان يحمل على الانسان على انه جزء من مهيته ويحمل على
الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من مهيته فانه انما نعنى
بالناطق شىء له نطق وشىء له نفس ناطقة من غير ان يتضمن
نفس قولنا الناطق بيانا لذلك الشىء انه جوهر او غير جوهر
الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشىء الا جوهرا والا جسما والا
حساسا فيكون هذه الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم — لانها غير داخلة صح
فى مفهوم الناطق اى الشىء ذى النطق فنقول الان اما الفصل
فانه لا يشارك الجنس الذى يحمل عليه فى المهية فيكون اذن
انفصاله عنه بذاته ويشارك النوع على انه جزء منه فيكون
انفصاله عنه لطبيعة الجنس التى هى فى مهية النوع وليست فى
مهية الفصل واما حاله مع ساير الاشياء فان الفصل ان شاركها
فى المهية وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها فى المهية
لم يجب ان ينفصل عنها بفصل وليس يجب ان يكون كل فصل
يشارك شيئا فى مهيته وليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل
تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس
بل قد يمكن ان يقع تحت ما هو اعم منه ان يكون الاعم داخلا فى مهيته

ويمكن ان لا يقع تحت ما هو اعم الا وقوع المعنى تحت اللازم
له دون الداخل في مهيته مثل الناطق مثلا فانه يقع تحت
المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني
الجوهر لازم له لا جنس على الوجه الذي اومانا اليه ويقع ايضا تحت
المضاف لا على ان الاضافة جوهره او داخلة في مهيته بل على انها
لازمة له فالفصل لا يحتاج في انفصاله عن النوع الى فصل آخر و
ليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له في الوجود وسائر
اللوازم الى معنى غير نفس مهيته وليس يجب ان يقع لا محالة
تحت ما هو اعم منه وقوع النوع تحت الجنس بل قد يقع وقوع
الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في المهية فاما ان اخذت
الفصل كالنطق مثلا فانما يجب امثاله في فصول الاشياء المركبة
فان عنيت بالنطق كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من
نسبة وجوهر على ما علمت من حكمه في مواضع اخرى وان عنيت نفس
النفس كانت جوهرا او جزء جوهر مركب بخالفه بالفصل الواقع
بين البسيط والمركب في الجوهر على ما تحققت ولنرجع الآن الى المقدمات
التي في الشك فنقول اما المقدمة القائلة ان الفصل لانه معنى
من المعاني فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا
تحت اعم المحمولات فمسلمة واما الاخرى وهي القائلة ان كل ما هو

ما هو اعم المحمولات فهو مقولة كذب وانما المقولة اعم المحمولات الجنسية
المقومة للمهية لا التي هي اعم المحمولات وليس تقوم مهية كل ما تحتها
بل يلزم الاشياء والقائلة الاخرى ان كل ما هو واقع تحت معنى اعم فهو
منفصل عما يشاركه فيه بفصل يختص به كاذبة لان المشاركات
اذا كانت مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في المهية لم يكن
الانفصال عنها بفصل بل بمجرد المهية وبين بعد هذا انه لا يجب
ان يكون لكل فصل فصل ويجب ان يعلم ان الذي يقال من فصول
الجوهر جوهر وفصول الكيف كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر
يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم ان يكون كيفا لا ان
فصول الجوهر يوخذ في مفهوم مهيتها حد الجوهر على انها جوهر
في نفسها وفصول الكيف يوخذ في مهيتها حد الكيفية على انها
كيفية الا ان يعنى بفصول الجوهر مثلا لا الفصل المقول على الجوهر
بالتواطؤ بل الفصل المحمول عليه بالاشتقاق اعني لا الناطق بل
النطق فيكون ح ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ
والفصل الحقيقي هو الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب اذا كان الفصل
الذي بالتواطؤ موجودا ان يكون ايضا الفصل الذي بالاشتقاق
موجودا انما يكون هكذا لا في كل ما هو نوع بل فيما هو نوع جوهري
دون الانواع العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان مركبا

يقال
ولم يكن جوهرا بسيطا فالفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة
كذا مطلقا ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتامل يعلم انه يجب ان يكون
هذا الشيء الذي بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له
نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف
من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا جسما **الفصل**
السادس في تعريف مناسبة الحد والمحدود ولقائل ان يقول
ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مولف من جنس وفصل
وكل واحد منهما مفارق للآخر ومجموعهما هو الحد وليس الحد الا
مهية المحدود فيكون نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل
الى طبيعة النوع كنسبتهما في الحد الى المحدود وكما ان الجنس والفصل
جزء الحد فكذلك معنياهما جزء المحدود واذا كان كذلك لم يصح
حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول اذا حددنا
فقلنا الانسان مثلا حيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان
الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا انه الحيوان الذي
ذلك الحيوان ناطق بل الذي هو بعينه الناطق كان الحيوان
في نفسه امر لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان
ذلك الحيوان ناطقا حتى يكون هذا الذي تقول انه ذو نفس
دراكة مجملا الذي هو غير محصل اي انه ذو نفس هو قد صار محصلا

محصلا من حال ان نفسه ناطقة او حساسة فيكون هذا تحصيلا
لكونه ذا نفس دراكة فليس يكون الجسم ذا النفس الدراكة شيئا
وكونه ذا نفس ناطقة شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا
الذي هو الحيوان هو الجسم ذو النفس الدراكة ثم كون نفسه
دراكة امر مبهم ولا يكون بالفعل في الوجود مبهما البتة كما علمت
بل يكون منه محصلا وانما يكون هذا الابهام في الذهن اذ يكون
مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل فيقال دراكة
بالحس والتخيل والنطق واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو
بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان فصل الحيوان
انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليس هوية نفس الحيوان
ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة
بل هو مبدا لجميع ذلك وهذه كلها قواه ليس ان ينسب الى بعضها
اولى من ان ينسب الى الآخر لكنه ليس له في نفسه اسم وهذه
توابعه فنضطر الى ان نخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا نجمع الحس
والتحرك معا في حده ونجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر
والباطن او نقتصر على الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن
بل بالالتزام وقد سلف لك بيان هذا وما اشبهه فليس الحس
بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله واحد لوازمه وانما

فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كله له وكذلك الناطق
للانسان لكن عدم الاسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما
هذا واما ذاك الى الانحراف عن حقيقة الفصل الى لازمه فربما اشتققنا
اسمه من لازمه فعنينا بالحساس الذي له المبدأ الذي ينشعب منه الحس
وغيره وربما كان الفصل نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الى بلازمه
وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن
ونتصرف فيها نحن بل من جهة كيفية وجودها في انفسها ثم لو كان
ليس للحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا
بمجرد الطبيعة الجسمية والحسية بشرط ان يكون هو فقط بل على
النحو الذي قلنا فاتحاد الجنس بالفصل ليس الا على انه شيء كان مضمن
الجنس بالقوة لا يلزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة له
او الجزء بالجزء الآخر في المركب فانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه
لازم او عارض فيكون الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها
ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له
بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة
امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا
منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا
عن الآخر في القوام الا انها يتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب

الا بلازمه

يعني

لا يلزم

في ان الفصل ... الجنس

في اصناف الاتحاد

بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها
لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي
لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك متحدة
مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات
فيها بعضها بعضا ولا جملتها اخرى اوما ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ
ومنها اتحاد شيء بشيء فوق هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء
لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك
المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم
اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه فانه
انما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار
فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان تقارنه
شيء فيكون مجموعها الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط
ذلك او نفس السطح ذلك لان معنى المقدار شيء هو يحتمل مثلا
المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا
لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون
هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان
يكون وجوده لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا لذاته انه كذا
سواء كان في بعد او بعدين او ثلث فهذا المعنى في الوجود لا يكون

فيه ان التحاد ... لا يحمل بعضها على بعض ...

معنى الاتحاد في الجنس والفصل

مضمنا

فيه ان تغير الجنس والفصل من حيث التعيين والابهام لا في الوجود الخارجي

الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا
ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على انها معنى
خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة
في حد نفسه فهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون
ذلك تحصيلا للقبول للمساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه
فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل
للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل للمساواة هو الذي
هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت
وههنا وان كانت كثرة ما لا يشك فيها فهي كثرة من الجهة التي ليست م
يكون منها الاجزاء بل كثرة يكون من جهة امر غير محصل وامر محصل
فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل
عند الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك
شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي ذلك العقل وجده فان التحصيل
ليس يغيره بل يحققه فهكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي من
الجنس والفصل وانه وان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها
تركيب في طبايعها ويتشعب فصولها من صورها واجناسها من
المواد التي لصورها وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها موادها
وصورها من حيث هي مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب

فيه ان الايجاب والتحصيل ليس بحسب الخارج

تركيب في طبايعها بل ان كان فيها تركيب فهو على النحو الذي قلنا فانما
يكون احد الشيئين منها في كل نوع غير الآخر لانه قد اخذ مرة لا بحالة
من التحصيل بل على انه هو بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل بالفعل
وهذه القوة ليس له بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس له
في الوجود حصول طبيعة جنسية هي بعد بالقوة محصلة نوعا
وسواء كان النوع له تركيب في الطباع او لم يكن والجنس والفصل في
الحد ايضا من حيث كل واحد منهما جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل
على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه جنس فقط ولا فصل ولا
بالعكس فلا يقال لحد الحيوان انه جسم وانه ذو حس ولا بالعكس واما
من حيث الاجناس والفصول طبايع يتشعب طبيعته على ما علمت طبيعة
فانها يحمل على المحدود بل نقول ان الحد يفيد بالحقيقة معنى طبيعة واحدة
مثلا انك اذا قلت الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد
هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق فاذا نظرت
الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن لكنك اذا نظرت
الى الحد فوجدته مولفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من جهة ان
كل واحد على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الآخر وجدت هنالك منها ص
كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الاول
وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق

فيه ان الحد باعتبار غير المحدود وباعتبار عين المحدود

كان الحد بعينه هو المحدود المعقول وان عنيت بالحد المعنى القايم
في النفس بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود
بل كان شيئا موديا اليه كاسبا له ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد مسببا
بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين
عليه بانه هو لا انهما شيئان من حقيقة متغايران ومغايران للمجتمع حقيقة صح
لكن نعني به في مثالنا الشي الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان
حيوانيته محصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب كون الحد غير المحدود مستحملة م
يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه فلهذا
ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحدا منهما ولا جملة معنى حيوان
مولفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير مولف ولا معنى الناطق
غير مولف ولا نفهم من معنى مجموع حيوان وناطق ما نفهمه من
احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان
وناطق لان المجموع من شيئين غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء
منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء

الفصل السابع

في الحد والذي ينبغي لنا الآن ان نعرفه ان الاشياء كيف تحد
وكيف نسبة الحد اليها وما الفرق بين المهية للشي وبين الصورة
فنقول كما ان الموجود والواحد من الاشياء العامة للمقولات ولكن
على سبيل تقديم وتاخير فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات مهية وحد

وحد فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر
فانه ما يتناوله حد تناولا اوليا وبالحقيقة واما الاشياء الاخرى
فلما كانت مهيتها متعلقة بالجوهر او بالصورة الجوهرية على نحو ما حددناه
وجدناه اما الصورة الطبيعية فقد عرفت حالها والمقادير والاشكال
قد عرفتها ايضا فيكون تلك الاشياء الاخرى ايضا من وجه لا يحد
الا بالجوهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض فان في حدودها
زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل الجوهر فيها
على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لانه ما جزؤه جوهر فهو جوهر
فان الحد ود يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت يتحدد بالجوهر
لا محالة واما المركبات فانها يعرض فيها تكرار شي واحد بعينه مرتين
فانه اذ فيها جوهر فلا بد من دخاله في حد واذ فيها عرض يتحدد بالجوهر
فلا بد من دخوله في حد العرض مرة اخرى ليكون جملة الحد مولفا من
حد الجوهر وحد العرض لا محالة وعايدا الى تثنية وكثرة يتبين اذا حلل
حد ذلك العرض ورد الى مضمناته فيكون حد هذا المركب قد وجد فيه
الجوهر مرتين وهو في ذات المركب مرة واحدة فيكون في هذا الحد
زيادة على معنى المحدود في نفسه والحدود الحقيقية لا يجب ان تكون
فيها زيادات ومثال هذا انك اذا حددت الافطس فيجب ان تاخذ الانف م
فيه الانف لا محالة وتاخذ فيه الافطس فيكون اخذت فيه حد

تعريف الانف الافطس

الافطس لكن الافطس هو انف عميق ولا يجوز ان تاخذ عميقا وحده
فانه لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق العميقة ايضا
فطسا بل يجب لا محالة ان تاخذ الانف في حد الافطس فاذا
حددت الانف الافطس يكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا يخ
اما ان لا يكون امثال هذه حدودا وانما يكون الحدود للبسائط
فقط او يكون هذه حدودا على جهة اخرى وليس ينبغي ان نقتصر
من الحد على ان يكون شرح الاسم فنجعل امثال هذه لذلك حدودا
حقيقية لان الحد هو ما يدل على الماهية وقد عرفته ولو كان
كل قول يمكن ان يفرض بازائه اسم حدا لكان جميع كتب الجاحظ
حدودا فاذا كان الامر على هذا فبين ان هذه المركبات حدودها
على جهة اخرى وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك
شيء قابل لمهيته ولو كان هناك شيء قابلا لمهيته لم يكن ذلك
الشيء مهيته مهية المقبول الذي حصل له ايضا لان ذلك المعنى
كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابله حده ولا المركبات
بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد للمركبات ليس هو من الصورة
وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو
ايضا قد يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين المهية والصورة
والصورة دايما جزء من المهية في المركبات وكل بسيط فان صورته

كل بسيط فان مهيته ذاته وصورته ايضا ذاته

فيه فرق بين الصورة والمهية

صورته ايضا ذاته فانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها
ذاتها ولا مهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما المهية
فهي ما به هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة
وهو ازيد من معنى الصورة فالمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع
الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والمهية هذا التركيب
الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد و
للجنس بما هو جنس مهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئي
ايضا بما هو مفرد جزئي مهية مما يتقوم به من الاعراض
اللازمة وكان المهية اذا قيلت على التي للجنس والنوع
وعلى التي للمفرد الشخص كان اشتراك الاسم وليست
هذه المهية مفارقة لما هو هو بها او الا لم يكن مهية
لكنه لا حد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب حدما
لان الحد مؤلف من اشياء ناعتة لا محالة ليس فيها اشارة
الى شيء معين ولو كانت اشارة لكانت تسمية او دلالة اخرى
بحركة واشارة وما اشبه ذلك وليس فيها تعريف المجهول
بالنعت واذا كان كل اسم يحض في حد المفرد يدل على نعت و
النعت يحتمل الوقوع على عدة والتاليف لا يخرجها من هذا
الاحتمال فانه اذا كان ا معنى كليا واضيف اليه ب وهو معنى كلي

كل مركب فليس صورته ذاته ولا مهيته ايضا ذاته

فيه ان اطلاق المهية على الجنس والنوع وعلى الشخص باشتراك الاسم

النفس في الجنس

في المفرد

ما هو

الجزئي الحقيقي لا يحد بوجه من الوجوه وان كان مركبا

فيه ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية

جاز ان يكون فيه تخصيص ما ولكن كان تخصيص كلي بكلي يبقى بعد
الشيء الذي هو او ب كليا يجوز ان يقع فيه شركة ومثال ذلك هذا
سقراط ان حد بجبهة فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة فان قلت الفيلسوف
الدين القصة ففيه ايضا شركة فان قلت الفيلسوف الدين المقتول
ظلما ففيه شركة فان قلت ابن فلان كان فيه احتمال شركة ايضا وكان
فلان شخصا تعريفه كتعريفه وان عرف ذلك الشخص بالاشارة او
باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب وبطل ان يكون بالتحديد
وان زيد فقيل ان الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا فهذا الوصف
ايضا مع شخصيته بالجملة كلي يجوز ان يقال على كثيرين الا ان يسند
الى شخص فان كان المسند اليه شخصا من جملة اشخاص نوع من
الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم يجد العقل اليه وقوفا
الا بالحس فان كان المسند اليه من الاشخاص التي كل شخص منها
مستوف لحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل ذلك النوع
بشخصه فاذا جعل الرسم مسندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم
يشكل على العقل تغير الحال لجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل هذا الشيء
لا يفسد ولكن المرسوم لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه
وربما عرف العقل مدة بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا فبين
انه لا حد حقيقي للمفرد انما يعرف بلقب او اشارة او نسبة الى معروف

معروف بلقب او اشارة وكل حد فانه بصورة عقلي صادق ان
يحمل على المحدود والجزئي فاسد اذا فسد لم يكن محدودا بحده
فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا وفي غيرها كاذبا فيكون حمل
الحد عليه بالظن دايما او يكون هناك غير التحديد بالفعل زيادة
واشارة ومشاهدة فيصير بتلك الاشارة محدودا بحده واذا
لم يكن ذلك يكون مظنونا به ان له حد. واما المحدود
بالحقيقة فيكون حده له يقينا فمن شاء ان يحد الفاسدات فقد
تعرض لابقائها **الفصل الثامن** في مناسبة الحدود
اجزائه فنقول انه كثيرا ما يكون في الحدود اجزاء هي اجزاء
المحدود وليس اذا قلنا ان الجنس والفصل لا يتقومان جزئين
للنوع في الوجود يكون كانا قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء فان
النوع قد يكون له اجزاء وذلك اذا كان من احد صنفي الاشياء
واما في الاعراض فمن الكيفيات واما في الجواهر فمن المركبات — العرض — الكميات
فظاهر الحال يومي الى ان اجزاء الحد اقدم من المحدود ولكنه قد يتفق
ان يكون في بعض المواضع بالخلاف فانا اذا اردنا ان نحد قطعة
الدايرة حددناها بالدايرة واذا اردنا ان نحد اصبع الانسان
حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة وهي جزء من القايمة
حددناها بالقايمة ولا نحد القايمة بالحادة ولا الدايرة

بقطعها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نعرف العلة فى هذا
فنقول ان هذه ليس شئ منها اجزاء النوع من جهة مهيته
وصورته ثم انه ليس من شرط الدايرة ان يكون فيها قطعة
بالفعل حتى يتالف عنها صورة الدايرة كما من شرطها
ان يكون لها محيط ولا من شرط الانسان من حيث هو انسان
ان يكون له اصبع بالفعل ولا من شرط القايمة ان يكون
هناك حادة هى جزء منها فهذه كلها ليست اجزاء للشئ من
حيث مهيته بل من حيث مادته وموضوعه وانما تعرض
للقايمة ان يكون فيها حادة و للدايرة ان يكون فيها قطعة
لانفعال يعرض لمادتها ليس ذلك مايتعلق به استكمال
مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها فى نفسها واعلم
ان السطح مادة عقلية لصورة الدايرة و بسببه يقع لها
الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال مادتها لكان من
اللازمات التى لايخلو الشئ عنها لا من المقومات كما مضى
لك شرحه و ليس ما نحن فيه كذلك بل يخلو الشئ منها وما
يجرى مجرى الاصبع ايضا فانه ليس يحتاج الانسان فى
ان يكون حيوانا ناطقا الى اصبع بل هذا من الاجزاء لمادته
ليحسن بها حال مادته فما كان من الاجزاء انما هو بسبب

بسبب المادة و ليس يحتاج اليها الصورة فليست هى من اجزاء
الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة و لم يكن اجزاء للمادة
مطلقا بل انما يكون اجزاء للمادة لاجل تلك الصورة وجب ان
يوخذ فى حدها تلك الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة
مثل ما ان الاصبع ليس جزا مناسبا للجسم مطلقا بل للجسم الذى
صار حيوانا او انسانا وكذلك الحادة والقطعة ليس جزء للسطح
مطلقا بل لسطح صار قايمة او دايرة و لذلك يوخذ صورة هذه
الكلات فى حدود هذه الاجزاء ثم يفترق هذه الامثلة الثلثة
فان الاصبع فى الانسان جزو بالفعل فاذا حد و رسم الانسان
من حيث هو شخص كامل انسانى وجب ان يوخذ الاصبع ح
فى رسمه لانه يكون لذلك جزءا ذاتيا فى ان يكون شخصا
كامل الاعراض ولا يكون مقوما الطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا
ان ما يتقوم ويتم به الشخص فى شخصه هو غير ما يتقوم
به طبيعة النوع فهذا القسم من الجملة الجزء فيها جزء بالفعل التى صح
واما ذانك الاخران فليس الجزء فيهما جزءا بالفعل و يشبه
ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة
لسطحها وبطل عنها انها دايرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا
بالفعل بل كثيرا بالفعل محيطا للهم الا ان يكون الانقسام بالوهم

و بالفرض لا بالفعل بالقطع و كذلك حكم القايمة ثم الدايرة و القايمة
تختلفان في شيء وهو ان قطعة الدايرة لا يكون الا من دايرة
بالفعل و الحادة ليس من شرطها في الوجود ان يكون جزء زاوية
اخرى ولا انها هي حادة بالقياس الى المنفرجة و القايمة بل هي
في نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة
ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقع فيه الاضافة لان الميل
والقرب بين الخطوط بعضها الى بعض والبعد فيما بينها مما يتعلق به
اضافة ما عرض ان يتعلق البيان للحادة بالاضافة وان لم يدل
على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل عليها بالقوة في ادخال
اضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام
خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميلا عن اعتدال ما
وعن جهة ما لانا لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر مطلقا
واخذنا ميله اليه مطلقا من غير تبيين الميل عنه لم يكن
الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة و للقايمة و للمنفرجة
فان خطوطها ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فانك ان اعتبرت
اتصال خطين على الاستقامة لوجدت المنفرجة وفيها ميل
لاحد خطيها الى الاخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه انفراج
خطي كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا

محدودا عن شيء و لما كان ذلك الشيء يجب ان يكون بعد احد خطيها
ولم يمكن ان يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط الا الخط المتصل
على الاستقامة بالخط الثاني او الذي يفعل زاوية منفرجة
او الذي يفعل زاوية قايمة او الذي يفعل زاوية حادة واما
الخط الغير المتصل بهذا الخط فانه لا يحدد به شيء وكان اعتبار الميل
من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح في هذا الباب والا فالمنفرجة
والقايمة ايضا حادة و كذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل
للمنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ يكون
منفرجة اصغر من منفرجة و كذلك حكم الحادة هذه مع ان الحادة
لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريف مجهول بمجهول فبقي
ضرورة ان يكون تعريفها بالقايمة التي ليس يبقى قوامها
مع الميل عنها محفوظا وكانه يقول ان الحادة هي التي هي عن
خطين قام احدهما على الاخر فصار اقرب من خط قايم لو قام
حتى هي اصغر من القايمة لو كانت و ليس نعني بها انها بالفعل
موجودة مقيسة بقايمة يزيد عليها فح يكون الحد كاذبا لكن بقايمة م
بهذه والقايمة بهذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل
قوة هي قايمة بالقوة فان القوة من حيث هي قوة وجود
بالفعل و ربما كانت القوة ايضا موجودة بالقوة وهي القوة

البعيدة من الفعل ثم يصير بالفعل قوة قريبة فان القوة القريبة
على تكون الانسان فى الغذآء يكون بالقوة ثم اذا صار
منيا صارت تلك القوة القريبة موجوده بالفعل وانما يكون
فعلها غير موجود فاذن الحادة يحد بقائمة لا بالفعل [مطلقا]
بل بالقوة فلا يحد بنظيرتها ولا ايضا بما ليس له حصول [بالفعل صح]
فان المحدود به قايم بالقوة وذلك له من حيث هو
كذلك حصول بالفعل وبالحرى ان عرفت الحادة و
المنفرجة بالقايمة فان القايمة يتحقق من المساواة و
المماثلة والوحدانية وتينك تحققا من الخروج عن المساواة [وبانك]
واما القايمة فيتحقق بذاتها ولقد كان يمكن ان يقال
ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين يحدثان من قيام
خط على خط والمنفرجة اعظمهما فكان اذا حقق فقله
الى اشير الى القايمة لان الاكثر هو الذى يكون مثلا وزيادة
والاصغر هو الذى ينقص عن المثل فبالمثل يتحقق
معرفة الصغر والكبر وبالواحد المتشابه يتحقق
المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا يجب ان يتصور [الحال]
فى اجزاء المحدودات ثم يجب ان يتذكر ما قلناه
ايضا قبل فى حال اجزاء المادة وعلايقها تمت المقالة الخامسة

المقالة السادسة خمسة فصول
الفصل الاول فى اقسام العلل واحوالها

قد تكلمنا فى امر الجواهر والاعراض وفى اعتبار التقدم والتاخر
فيها وفى معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية
فبالحرى ان نتكلم الآن فى العلة والمعلول فانهما ايضا من اللواحق
التى تلحق الموجود بما هو موجود والعلل كما سمعت صورة وعنصر
وفاعل وغاية فنقول انا نعنى بالعلة الصورية العلة التى هى
جزء من قوام الشىء يكون [بها] الشىء هو ما هو بالفعل وبالعنصر
العلة التى [هى] جزء من قوام الشىء يكون بها الشىء هو ما هو بالقوة
وتستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة التى تفيد وجودا
مباينا لذاتها اى لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما
يستفيد منها وجود شىء يتصور بها حتى يكون فى ذاته
قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك فيجب ان لا يكون ذلك
الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد
فباعتبار آخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا
يعنون بالفاعل مبدا التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون
بل مبدا الوجود ومفيده مثل البارى للعالم واما العلة الفاعلة
الطبيعية فلا يفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات

فيكون مفيد الوجود فى الطبيعيات مبدا حركة ونعنى بالغاية
العلة التى لاجلها يحصل وجود شئ مباين لها وقد يظهر انه
لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشئ لايخ اما ان يكون
داخلا فى قوامه وجزا من وجوده او لا يكون فان كان داخلا
فى قوامه وجزا من وجوده فاما ان يكون الجزء الذى ليس يجب
من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان يكون بالقوة فقط
ويسمى هيولى او يكون الجزء الذى وجوده هو صيرورته بالفعل
وهو الصورة واما ان لم يكن جزا من وجوده فاما ان يكون ما هو
لاجله فلا يخ اما ان يكون وجوده منه بان لا يكون هو فيه
الا بالعرض وهو فاعله او يكون وجوده منه بان يكون هو فيه
وهو ايضا عنصره او موضوعه فيكون المبادى اذن كلها من جهة
خمسة ومن جهة اربعة لانك اذا اخذت العنصر الذى هو قابل
وليس جزا من الشئ غير العنصر الذى هو جزء كانت خمسة
وان اخذت كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما فى معنى القوة و
الاستعداد كان اربعة ويجب ان لا تاخذ العنصر بمعنى القابل
الذى هو جزء مبدا للصورة بل للمركب انما القابل يكون مبدا
للعرض لانه انما يتقوم اولا بالصورة بالفعل وذاته باعتبار
ذاته فقط يكون بالقوة والشئ الذى هو بالقوة من جهة ما

ما هو بالقوة لا يكون مبدا البتة ولكنه انما يكون مبدا
للعرض فان العرض يحتاج الى ان يكون قد حصل الموضوع له
بالفعل ثم صار سببا لقوامه سواء كان العرض لازما فيكون
الاولية بالذات او زايلا فيكون الاولية بالذات وبالزمان
فهذه هى انواع العلل واذا كان الموضوع علة لعرض يقيمه فليس
ذلك على النوع الذى يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو
نوع آخر واذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها فليست على
الجهة التى تكون الصورة علة للمركب وان كانا يتفقان من
جهة ان كل واحد منهما علة لشئ لا تباينه ذاته فانهما وان
اتفقا فى ذلك فان احد الوجهين ليس يفيد العلة الآخر وجوده
بل انما يفيده الوجود شئ آخر ولكن فيه والثانى يكون
العلة فيه هو المبدا القريب لافادة المعلول وجوده بالفعل
ولكن ليس وحده وانما يكون مع شريك وسبب يوجد هذه
العلة اعنى الصورة فيقيم الآخر به فتكون واسطة مع شريك
فى افادة ذلك وجوده بالفعل فتكون الصورة للمادة كانها
مبدا فاعلى لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده ويشبه
ان يكون الصورة جزا للعلة الفاعلية مثل احد محركى السفينة
وعلى ما سيتضح بعد وانما الصورة علة صورية للمركب منها ومن

المادة فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية
للمادة والفاعل يفيد شيئا آخر وجودا ليس للآخر عن ذاته
ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل من
حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلا لصورة ذلك الوجود
ولا مقارنا له مقارنة داخل فيه بل يكون كل واحد من الذاتين
خارجا عن الآخر ولا يكون في احدهما قوة ان يقبل الآخر و
ليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المفعول حيث هو ملاقيا
لذاته فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدا فاعلي للحركة وانما تحدث
الحركة في المادة التي الطبيعة فيها وحيث ذاته ولكن ليس
مقارنتهما على سبيل ان احدهما جزء من وجود الآخر او مادة له
بل الذاتان متباينتان في الحقايق ولهما محل مشترك فمن الفاعل
ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله مفعولا بل يكون
مفعوله معدوما ثم يعرض للفاعل الاسباب التي تصير بها فاعلا
بالفعل وقد تكلمنا فيه فيما سلف ثم يصير فاعلا فيكون عنه
وجود الشيء بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود
ولذلك الشيء انه لم يكن وليس له من الفاعل انه لم يكن ولا انه
كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له من
ذاته ان لا وجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كاينا

كاينا بعد ما لم يكن فالذي له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود
الذي له انما هو لان الشيء الآخر على جملة يجب عنها ان يكون
لغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا
فليس عن علة فعلية فان كونه غير موجود قد ينسب الى علة ما وهو
عدم علته واما كون وجوده بعد العدم فامر لم يصر لعلة فانه
لا يمكن البتة ان يكون وجوده الا بعد العدم وما لا يمكن فلا علة
له نعم وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده علة وعدمه
قد يكون وقد لا يكون فيجوز لعدمه علة واما كون وجوده — ان لا يكون
بعد ما لم يكن فلا علة له فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه
يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول ان عنيت وجوده
من حيث هو وجوده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس
وجوده يكون غير ضروري فيه وليس غير ضروري
فيه من حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري وجوده
هذا الذي اتفق الآن وكان معدوما واما من حيث تاخذ
وجودا بعد عدم فتلحظ كونه بعد عدم لا كونه موجودا فقط
الذي كان بعد عدم واتفق بعده فذلك لا سبب له فلا سبب
لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان
بعد عدم من حيث وجوده فحق ان وجوده جايز ان يكون

البحث في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر

وان لايكون بعد العدم الحاصل وليس يحق ان يكون وجوده
بعد العدم جايز لان يكون وجودا بعد العدم وان لايكون
اللهم الا ان لايكون وجودا اصلا فيكون الاعتبار للوجود
وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون الشيء
وجود بعد ما لم يكن فاذا وجد الشيء فلو فقدت العلة يوجد
الشيء مستغنيا بنفسه فظن من ظن ان الشيء انما يحتاج الى
العلة في حدوثه فاذا حدث فقد استغنى عن العلة فيكون
عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا فهو
ظن باطل لما علمت لان الوجود بعد الحدوث لايخ اما ان
يكون وجودا واجبا او وجودا غير واجب فان كان وجودا
واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك المهية لذات تلك المهية
حتى تقتضي تلك المهية وجوب الوجود فيستحيل ان تكون
حادثة واما ان يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث
واما صفة من صفات تلك الماهية واما لشيء مباين
ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث لان الحدوث
نفسه ليس وجوده واجبا بذاته فكيف يجب به وجود
غيره فالحدوث قد بطل فكيف يكون عند عدمه علة لوجوب
غيره الا ان يقال ان العلة ليس هي الحدوث بل كون الشيء

الشيء قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي
للشيء الحادث فيدخل في الجملة الثانية من القسمين فنقول
ان هذه الصفات لايخ اما ان يكون للماهية بما هي ماهية
لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية فيكون
الماهية يلزمها وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة
مع وجوب الوجود فيكون الكلام في وجوبها وجودها
كالكلام في الاول واما ان يكون هناك صفات بلا نهاية
كلها بهذه الصفة فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها
واما ان ينتهي الى صفة يجب بشيء خارج والقسم الاول يجعل
الصفات كلها ممكنة الوجود في انفسها وقد بان ان الممكن الوجود
في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات يجب بغير
خارج عنها والقسم الثاني يوجب ان الوجود الحادث انما
يبقى وجودا بسبب من خارج وهو العلة على انك قد علمت
ان الحدوث ليس معناه الا وجود بعد ما لم يكن فهناك وجود
وهناك كونه بعد ما لم يكن وليس للعلة المحدثة تاثير وغنا في
انه لم يكن بل انما تاثيره وغناؤه في ان منه الوجود ثم عرض
ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن والعارض الذي
عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشيء فلا دخول

للعدم المتقدم فى ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع
من الوجود بما هو لذلك النوع من المهيات مستحق لان يكون له
علة وان استمر وبقى و لهذا لا يمكنك ان تقول ان شيئا جعل
وجود الشىء بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه
بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد
عدم و بعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فاما الوجود
من حيث هو وجود هذه المهية فيجوز ان يكون عن علة فاما
صفة هذا الوجود وهى انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون
عن علة فالشىء من حيث وجوده حادث اى من حيث ان
الوجود الذى موصوف بانه بعد العدم لا علة له بالحقيقة
بل العلة له من حيث ان لماهيته وجودا فالامر بعكس ما يظنون
بل العلة للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا
وان لم يتفق كان غير حادث فالفاعل الذى يسميه العامة
فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا فانهم
يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا
فلا يكون فاعلا من حيث هو علة بل من حيث هو علة وامر
لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما له فيه اثر
مقرونا باعتبار ما ليس فيه اثر كانه اذا اعتبرت العلة من

من حيث ما يستفاد مقارنا لما لا يستفاد منها سمى فاعلا فلذلك
كل شىء يسمونه فاعلا يكون من شرطه بالضرورة ان يكون
قد كان من غير فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال لم يكن
فلما قارنه ذلك المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل
وقد كان خلاء عن ذلك فيكون فاعلا عندهم من حيث هو علة
بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل فقط
فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا
فانهم لا يخلونه عن مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها
ما صدر عنه وجود هذا بعد ما لم يكن فاذن ظهر ان وجود
المهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية لا من
حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه الجهة معلول
ما دام موجودا كذلك كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان
المعلول يحتاج الى مفيده الوجود لنفس الوجود بالذات لكن الحدوث
وما سوى ذلك امور يعرض له وان المعلول يحتاج الى مفيده
الوجود دايما سرمدا ما دام موجودا

فى حل ما يتشكك به على ما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة
فهى مع معلولها وتحقيق الكلام فى العلة الفاعلية والذى
من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد يبقى بعد البانى والسخونة

يبقى بعد النار فالسبب فيه تخليط واقع من حيث جهل العلة
بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام
هذه المعلولات فان البانى العامل له المذكور ليس علة لقوام
البناء ولا ايضا لوجوده اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه
وتركه الحركة او عدم حركته ونقلته بعد ذلك النقلة علة لانتهاء
تلك الحركة وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما
وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله
معا واما الاب فهو علة لحركة المنى وحركته اذا انتهت على الجهة
المذكورة علة لحصول المنى فى القرار ثم حصوله فى القرار علة
لامر اما واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة اخرى
فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة
لتسخين عنصر الماء والتسخين علة لابطال استعداد الماء
بالفعل لقبول صورة المائية او حفظها وذلك او شىء آخر
علة لاحداث الاستعداد التام فى مثل هذه الحال لقبول ضدها
وهى الصورة النارية وعلة الصورة النارية هى العلل التى تكسو
العناصر صورها وهى مفارقة فيكون العلل بالحقيقة موجودة
مع المعلول واما المتقدمات فهى علل اما بالعرض واما معينات
فلهذا يجب ان تعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك

وعلة ذلك طبايع المجتمعات وثباتها على ما الفت وعلة ذلك
السبب المفارق الفاعل للطبايع وعلة الولد اجتماع صورته مع
مادته بالسبب المفيد للصورة وعلة النار السبب المفيد للصور
وزوال الاستعداد التام لضد تلك الصور فتجد اذن العلل مع المعلولات
فاذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى
هذه العلل ولا نمنع ان يكون عللا معينة ومعدة بلا نهاية بعضها
قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة لان كل حادث فقد وجب
بعد ما لم يجب لوجوب علته كما بينا وعلته ما كان ايضا وجب فاوجب
فوجب فى الامور الجزئية ان يكون الامور المتقدمة التى بها فيجب
يجب فى العلل الموجودة بالفعل ان يصير عللا لها بالفعل امورا بلا نهاية
ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة ولكن الاشكال ههنا فى
شىء وهو ان هذه التى بلا نهاية لا تخ اما ان يوجد كل واحد
منها آنا فيتو الى آنات متشافعة ليس بينها زمان وهذا مح
واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون ايجابها فى كل الزمان لا فى طرف
منه ويكون المعنى الموجب ايجابها ايضا معها فى ذلك الزمان
ويكون الكلام فى ايجاب ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية
معا وهذا الذى نحن فى منعه فنقول انه لولا الحركة لوجب هذا
الاشكال الا ان الحركة تبقى الشىء الواحد لا على حال واحدة

لا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في آن يتشافعه ويماسه
بل كذلك على الاتصال فيكون كون ذات العلة غير موجبة
لوجود المعلول بل يكون على نسبة ما وتلك النسبة تكون علتها
الحركة او شريكة علتها او التي بها العلة علة بالفعل الحركة فيكون
العلة ح لا باقية الوجود على حال واحدة ولا باطلة الوجود حادثة
في آن واحد فباضطرار اذن ان يكون العلة الحافظة او المشاركة
لنظام هذه العلل التي بسببها يتخلل الاتصالات هو الحركة وسنوضح
هذا في موضعه ايضاحا اشفى من هذا فقد بان وصح ان العلل الذاتية
للشيء التي بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب ان يكون معه
لا يتقدمه في الوجود تقدما يكون زواله مع حدوث المعلول وان
هذا انما يجوز في علل غير ذاتية او غير قريبة والعلل الغير الذاتية
او الغير القريبة لا تمنع ذهابها الى غير النهاية بل توجبه وانعقد بتقرر
هذا فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر دائما
كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود
كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية
لانه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء فهذا
هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو تأييس الشيء بعد ليس
فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون

ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا
في الزمان عن الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس
بعدية بالذات فان اطلق اسم المحدث على كل ما له ايس بعد ليس وان
لم يكن بعدية في الزمان كان كل معلول محدثا وان لم يطلق بل كان شرط
المحدث ان يوجد زمان ووقت كان قبله فبطل لمجيئه بعده فيكون
بعديته بعدية لا تكون مع القبلية موجودة بل يكون مباينة لها في الوجود
لانها زمانية فلا يكون كل معلول محدثا بل المعلول الذي سبق وجوده
زمان وسبق وجوده لا محالة حركة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش
في الاسماء ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان
يكون وجوده بعد ليس مطلقا او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق
بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة على ما عرفته فان كان وجوده
بعد ليس مطلقا كان صدوره عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون
افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون قد منع البتة وسلط
عليه الوجود ولو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه ممتنعا
الا عن مادة وكان سلطان الايجاد اعني وجود الشيء من الشيء ضعيفا
قصيرا مستأنفا ومن الناس من لا يجعل كل ما هذه صفته مبدعا
بل يقول اذا توهمنا شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة وسطى فاعلية
وان لم يكن عن مادة ولا كان لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن

العلة الاولى الحقيقية بالحقيقة بعد وجود آخر انساق اليه فليس
تائيسه عن ليس مطلق بل عن ايس وان لم يكن ماديا ومن الناس
من يجعل الابداع لكل وجود صورى كيف كان واما المادى
وان لم يكن المادة سبقت فيخص نسبته الى العلة باسم التكوين و
نحن لاننا قش فى هذه الاسماء البتة بعد ان تحصل المعانى متميزة
فنجد بعضها له الوجود عن علة دوما بلا مادة وبعضها بمادة وبعضها
بواسطة وبعضها بغير واسطة ويحسن ان نسمى كل ما لم يوجد عن
مادة سابقة غير متكون بل مبدعا وان نجعل افضل ما يسمى مبدعا
ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية او غير الأولى
ذلك ونرجع الى ما كنا فيه فنقول واما الفاعل الذى نعرض له
ان يكون فاعلا فلا بد من مادة يفعل فيها لان كل حادث كما علمت
يحتاج الى مادة فربما فعل دفعة وربما فعل بالتحريك فيكون مبدا
الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدا الحركة عنوا به الحركات
الاربع وتساهلوا فى هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة
وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذى بذاته فمثل
الحرارة لو كانت موجودة مجردة يفعل فكان يصدر عنها ما يصدر
لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار لحرارتها وقد عددنا
فى موضع آخر اصناف القوى الفصل الثالث فى

فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها نقول انه ليس الفاعل
كلما افاد وجودا افاده مثل نفسه فربما افاد وجودا لا مثل نفسه
وربما افاد وجودا الامثل نفسه كالنار تسود او كالحركة تسخن والفاعل
الذى يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه اولى واقوى فى
الطبيعة التى تفيدها من غيره وليس هذا المشهور ببين ولا بحق
من كل وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة
ثم يكون المفيد اولى بما يفيده من المستفيد ولنعد من راس فنقول
ان العلل لا تخلو اما ان يكون عللا للمعلولات فى وجود انفسها
واما ان يكون عللا للمعلولات فى وجود آخر مثال الاول تسخين
النار ومثال الثانى تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة و
اشياء كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم على العلل والمعلولات التى
تناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام التى يظن فى الظاهر انها
اقسامه فنقول قد يظن فى الوجه الاول انه قد يكون المعلول
فى كثير منه انقص وجودا من العلة وفى ذلك المعنى ان كان ذلك
المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا تسخن عن النار وانه
قد يكون فى ظاهر النظر مثله ايضا قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها
يعتقد فيها فى الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا فى الظاهر فيكون
مساوية لها فى صورة النارية لان تلك الصورة لا يقبل الازيد والانقص

ومساويا له فى العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذ كان صدور
ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنه ايضا والمادة ايضا
مساوية فى التهيؤ واما كون المعلول ازيد فى المعنى الذى من العلة
فهو الذى يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد فى الاشياء المظنونة
عللا ومعلولات لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها
بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها لزيادة استعداد المادة حتى
يكون قد اوجب ذلك خروج شئ الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس
سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذى وجد عن العلة معا
فتلك الزيادة تكون معلولة امرين لا معلولة امر واحد وهما مجموعان مجموعان
فان بكونان اكثر وازيد من المعلول الذى هو الزيادة فاذا سلمنا هذه
الظنون الى ان نستبرئ حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا كان المعلول المعنى فيه
والعلة متساويا فى الشدة والضعف والنقص فانه يكون للعلة بما هى
علة المتقدم الذاتى لا محالة فى ذلك المعنى والتقدم الذاتى الذى له
فى ذلك المعنى من حال ذلك غير موجود للثانى فيكون ذلك المعنى
الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التى له من جهة وجوده للاول
اقدم من الآخر فيزول اذن مطلق المساواة لان المساواة تنحى فى الحد
وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلولا
فاما من جهة ما احدهما علة والآخر معلول فواضح ان اعتبار وجود

وجود ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولا ثم للثانى ولم يكن للثانى
الا منه فظاهر من هذا ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن
ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان يساويه باعتبار الحد ويفضل
عليه باعتبار استحقاق الوجود والآن فان استحقاق الوجود هو من
جنس الحد بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه
لا يمكن ان يساويه اذا كان المعنى نفس الوجود فيقبل وجود الشئ
من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشئ ولكن هٰهنا تفصيل
آخر ونوع من التحقيق يجب ان لا نغفله وهو ان العلل والمعلولات
تنقسم فى اول النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعلول
فيه ونوعيته ومهيته الذاتية يوجب ان يكون معلولا فى وجوده
لطبيعة او لطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعيتها لا محالة اذا كانت لنوعيته
عللا للشئ فى نوعه لا فى شخصه واذا كان كذلك لم يمكن ان نوعا
واحدا اذ المطلوب علة ذلك النوع بل يكون المعلولات يجب عن
نوع غير نوعها والعلل يجب نوعا غير نوعها ويكون للشئ المعلول علل ام
ذاتية بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه يكون المعلول
ليس معلول العلة والعلة علة المعلول فى نوعه بل فى شخصه ولنأخذ
هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد له من الامثلة
وعلى سبيل التوسع الى ان نبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا

في السبب المعطي لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول
كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار علة
لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة
لتلك على انها علة نوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة — النار م
النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذلك الاب للابن
لا من جهة ما هو اب وذلك ابن بل من جهة وجود الانسانية وهذا
القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين
في استعدادهما كالنار والنار والآخر ان لا يكونا فيه مشتركين كضوء — المادة
الشمس الذي في جوهر الفاعل للضوء ههنا او في القمر اذ ليس استعداد
المادتين فيها متساويا ولا المادتان من نوع واحد فبالحري ان
لا يتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا الضوء في الشمس وهذا الضوء
الحادث عنه فيكاد لذلك ان لا يكون الضوآن من نوع واحد
عند من يشترط في تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما
انقص والآخر ازيد على ما علمت في موضعه من صفته ويكونان
نوعا واحدا عند من يرى المخالفة بالنقص والاشتداد مخالفة
بالعوارض واما القسم الاول وهو ان يكون الامران مشتركين — والشخصيات م
في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد
اما ان يكون استعدادا في المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا

ناقصا والاستعداد التام ان لا يكون في طباع الشيء معاوق
مضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد الماء المسخن للتبرد لان
في نفسه قوة طبيعية كما علمناكها في الطبيعيات تعاون القوة
الخارجة في التبريد او لا تعاوقها واما الاستعداد الناقص يحدث — فهو كاستعداد الماء للتسخن لان فيه قوة تعاوق التسخن الذي م
فيها من خارج ويوجد مع التسخن باقيه فيه ولا يبطل والقسم الاول
على اقسام ثلثة فانه اما ان يكون في المستعد قوة تبقى وتعين كما في
الماء اذا برد عن سخونة واما ان يكون في المستعد قوة مضادة للامر
الا انها تبطل مع وجوده كما في الشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون — الامر
في المستعد ولا واحد من الامرين لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر
والاستعداد له فقط مثل حال التفه في قبول الطعم وعدم الرائحة
في قبول الرائحة فان سئلنا عن استعداد الماء لان يصير نارا انه
من اي الاقسام الخمسة هو لم يشكل علينا انه من قسم المشاركة في
الاستعداد التام للمادة ولكن في المادة ضد ولقايل ان يقول
انكم تركتم قسما واحدا وهو ان لا يكون هناك مشاركة في المادة
اصلا اذ لا يكون لها مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن ان يكون
هناك اتفاق في النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء المتفقة
في النوع البرية عن المادة اصلا يكون وجودها عينا واحدا ولا
يجوز ان يقال معنى الواحد منها على كثيرين فاذ قد دللنا على هذا — الاقسام م

التي حاصلها خمسة فانا نورد الحكم في قسم قسم منها فنقول اما القسم
من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في استعداد المادة لا القريبة
ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون ما يحدثه الفاعل من الآثار
القابلة للزيادة والنقصان مساويا لنفسه لانه يمكن ان يكون مما لما
افترقا فيه من جوهر المادة افترقا في الاستعداد لقبول الامر فلم
يعتلاه بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يتساويا بل قد يجوز ان يكون فيه
الحال في ذلك مثل الحال في اتباع سطح الاثير لسطح فلك القمر
في الحركة التي بالعرض وذلك حيث يمكن ان لا يكون في هذا مانع
من قبول التاثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في هذا الموضع مثل
احداث مثل نفسه واما القسم من هذا الباب الذي هناك
استعداد تام كيف كان فالامر ظاهر في ان المنفعل قد يجوز
ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما وذلك مثل النار يحيل الماء نارا
والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان يزيل
فيه المنفعل على الفاعل في الظاهر الغير المحقق مثل الماء الذي
يجمد الهواء ولا يكون برد الهواء برد ذلك الجمد لا انك اذا تحققت
لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذي في الهواء بل والقوة المبردة في
الصورية التي في جوهر الماء الذي دللنا عليه في الطبيعيات
اذا عاونها ولم يعاوقها برد الهواء واما القسم من هذا الباب الذي

الذي يكون استعداد المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فانه — فيه ناقصا فليس يمكن البتة ان يتشبه فيه المنفعل
لا يمكن ان يكون الشيء الحاصل في قوة الشيء لا مضاد لها في الحاصل
في قوة اخرى وهناك مضاد مانع متساويين البتة اذ يبطل المانع — او
لهذا لا يمكن شيء غير النار يسخن من النار ويكون سخونته مثل
سخونة تلك او شيء غير الماء يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من — للتسخن — للتبرد
برودة ذلك الماء لان استعداد النار المسخن والماء المبرد حال
غير مضاد في جوهره والقوة الفاعلة داخلة في جوهره غير غريبة منه
فاما ما ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد والفاعل الاول للانفعال
خارج عن جوهره ويفعل فيه بمماسة ويتوسط امر كالسخونة المحسوسة
في النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن
ان يساويه فان قال قائل ان النار قد يذيب الجواهر فيجعلها اسخن — منها
لانا ندخل ايدينا في النار ونمرها فيه بعجلة فلا يحترق احتراقها
في المسبوكات لو فعل بها ذلك بعينه فيعلم من ذلك يقينا ان
المسبوكات اسخن من النار ومع ذلك فانما سخنت من النار فانا نجيب
ونقول ان ذلك ليس بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة
منها ما هو اقرب الى الظهور احدها في المسبوك والآخر في النار
والثالث في اللامس وكلها متفقة وثم متقاربة اما الذي في
المسبوك فلانه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة وبطوء انفصال

فاذا المس ذهب مع اللامس فلم يمكن ان يفارق الا فى زمان ذى قدر
فى نفسه بالقياس الى زمان مفارقة اللامس النار وان كان الحس
لا يضبط ذلك الاختلاف لكن العقل والذهن يوجبه ومن شان
الفاعل الطبيعى ان يفعل فى المنفعل فى مدة اطول فعلا اكثر واحكم
وان يفعل الضعيف فى مدة اطول ما لا يفعله القوى فى مدة قصيرة
واما الذى فى النار فلان النار المحسوسة انما هى اجزاء من النار الحقيقية
مع اجزاء من الارض متصعدة متحركة واجتماعها على سبيل التجاور لا على
سبيل الاتصال بل هى فى نفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا
على سبيل التجدد فيكسر ما يداخله منها من صرافتها حتى لا تنداير منها
ولانه تنفعل فى تلك العجلة انفعالا يصير به نارا محضا ومع ذلك
فانه سريعة الحركة فى نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا لجزء من اليد
زمانا يوثر فيه تاثيرا وذلك فى مدة لها قدر واما المسبوك فان
جوهره مجتمع متحد ثابت قايم بالاتصال فاذا كان كذلك كان ما يلاقى
سطح اليد من المسبوك سطحا واحدا مطابقا لكليته وما يلاقيه من
النار المحسوسة سطوح صغار مخالطة لما هو بالقياس اليها
برد فيختلف بذلك التاثير لانه يبقى مدة تتوالى فيها المماسة
فيكثر ويفعل كل سطح فيما يماسه فعلا ثم يتسلط الفعل على ما هو
عليه الامر فى الاستحالات الطبيعية واما النار المحقوقة فى مثل

لامس

ليس

لم محسوسا بل يتجدد فما يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يودى الى قدر محسوس

مثل الكير ان للحدادين فانها اعظم تاثيرا فيما يماسه من المسبوكات
وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التى فى اليد
فلان اليد قادرة على قطع الهواء والنار وفى الاجسام اللطيفة
باسرع حركة وليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع
حركة لان المقاومة للدفع والخرق فى اللطيف قليل وفى الكثيف
كثير ويكاد يكون هذا يسمى كثيفا وذلك لطيفا بسبب اختلافهما
فى هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس الزج واكثر تشبثا لما يلامسه
وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه فى مدة اطول
لمقاومته وكان تاثيره الا انما غير هارب من المماسة لكفاه ذلك
فى جواز ان يوثر تاثيرا اشد من تاثير اللطيف بحسب نسب الازمنة
اذ كان اذا اثر فى مثل زمان ملاقاة اللطيف اثرا ما ذا ضوعف
الزمان امكن ان يساويه فى بعض الاضعاف واذا زيد فى الاضعاف
امكن ان يزيد عليه وربما لم يكن زمان المضاعف مع عظم نسبته
محسوس القدر لما تعرفه ومن حق هذا الموضع ان ينبسط تبسطا
اكثر مما بسطناه ولكنه اولى بالصناعة الطبيعية وانما يجب ان نذكر
هاهنا قدر ما يحل به الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شاء مستقص
ان يستقصى ذلك استقصاه من الاقوال المستقصاة فى علم الطبيعة
وخصوصا ما عسى يجده من جهتنا فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات

للحداد

فى

الموضع الذى يظن انه يجوز ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيه
والموضع الذى يظن فيه انه يجوز ان يزيد عليه والموضع الذى
لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر فى خلال ذلك انه وان كان
كذلك فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل
والمنفعل اذ لم يكن فاعلا للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه
ثم الفاعل والمبدا والذى ليس منفعله مشاركا له فى النوع ولا فى
المادة وانما يشاركه بوجه ما فى معنى الوجود ليس يمكن ان يعتبر فيه
حال المعنى الذى له الوجود لانهما ليسا مشتركين فيه فبقى فيه
حال اعتبار الوجود نفسه وقد كان فى سائر ذلك ما كان من المساوية
والزائد على المبدا الفاعل اذا رجع الى حال اعتبار الوجود كان
المبدا الفاعل غير مساو له لان وجوده بنفسه ووجود المنفعل الفاعل
من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود
لا يختلف فى الشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص و
انما يختلف فى ثلثة احكام وهى التقدم والتاخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبرت التقدم والتاخر
كان الوجود كما علمت للعلة اولا وللمعلول ثانيا واما الاستغناء
والحاجة فقد علمت ان العلة لا يفتقر فى الوجود الى المعلول
بل يكون موجودا بذاته او بعلة اخرى وهذا المعنى قريب من

من الاول وان خالفه فى الاعتبار واما الوجوب والامكان فانا نعلم
فانك تعلم انه ان كانت علة هى علة لكل ما هو معلول فهى واجبة
الوجود بالقياس الى كل من كل المعلولات وعلى الاطلاق و
ان كانت علة لمعلول ما فهى واجبة الوجود بالقياس الى ذلك
المعلول وذلك المعلول كيف كان فهو ممكن الوجود فى نفسه
وتحقيق هذا هو ان المعلول هو فى ذاته بحيث لا يجب له وجود
والا لوجب من دون علته اذا فرض واجبا لذاته وبحيث لا يمتنع
له وجود والا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلا شرط كون علة له
او لا كون علة له ممكن الوجود وانما يجب لا محالة بالعلة ثم
العلة كما قد تبين لا يجوز ان يجب بها بل يكون اما واجبا بذاته
واما واجبا من شىء غيره فاذا حصل له الوجوب به فحينئذ يصح ان يكون
عنه وجوب غيره فيكون المعلول باعتبار ذاته ممكنا واما العلة
فباعتبار ذاته اما واجبا واما ممكنا فان كان واجبا فوجوده احق
من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب بالمعلول والمعلول
يجب به وبعد وجوبه فيكون العلة اذا اعتبر ذاتها واجبة
لم يكن بالقياس الى المعلول والمعلول لا يصير ذاته واجبا الا بالقياس
اليه فيكون الى ذات العلة نظر قد وجب له لا ايضا ولذات المعلول
بل يكون به هو واجبا والمعلول غير ملحوظ بعد وذات المعلول

لا يكون الا ممكنا ولا يجب الا ان يلحظ مقيسة الى العلة فيكون للعلة
اختصاص بوجوب ولا يكون للمعلول الا الامكان فقط عند
ذلك الاختصاص ويكون للمعلول وجوب كان للعلة اولا اذا كان م — ٢ كان العلة اولى
والا كانت العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجود
المعلول فيكون وجب لا عن ذات العلة وهذا محال فيكون
للعلة باعتبار ذاته ومن حيث لم يضف الى المعلول والمعلول وجوب م
بعد ثابت على امكانه اذ كانت العلة يجب لا عنه بل بذاته مقتضى م
او باضافة الى غيره لا اليه ومن حيث العلة غير مضافة الى المعلول
بعد فالمعلول ليس يجب وجوده بل انما يجب وجوده من حيث
العلة مضافة اليه فتصير العلة بهذه المعاني الثلاثة اولى بالوجود
من المعلول فالعلة احق من المعلول ولان الموجود المطلق اذا
جعل وجود شي صار حقيقيا فبين ان المبدا المعطي للحقيقة
المشارك فيها اولى بالحقيقة فاذا صح ان ههنا مبدا اولا هو
المعطي لغيره الحقيقة صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم
بالحق مطلقا واذا حصل العلم به كان العلم الحق مطلقا بالنحو الذي
يقال للعلم حق وهو الذي يقاس للمعلوم

الفصل الرابع في العلل الاخرى العنصرية والصورية والغائية

فهذا ما نقوله في المبدا الفاعلي ولنشرح الان القول في المبادي

المبادي الاخر فاما العنصر فهو الذي فيه قوة شي فنقول وجود م
ان الشيء قد يكون له هذه الحال مع شي آخر على وجوه فتارة
يكون كما للوح الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول شي يعرض من غير
تغير فيه ولا زوال امر كان له عنه وتارة يكون كما للشمعة الى الصنم
والصبي الى الرجل وهو انه مستعد لقبول شي يعرض له من غير
ان يتغير من احواله شي الا حركة في اين او كم او غير ذلك وتارة
يكون كما للخشبة الى السرير فانه ينقصه بالنحت شي من جوهره
وتارة يكون مثل ما للاسود الى الابيض فانه يستحيل ويفقد
كيفية له من غير فساد جوهره وتارة يكون كما للماء الى الهواء فانه
انما يكون الهواء عنه بان يفسد وتارة يكون كما للمني الى الحيوان
٢ نخ العصير — فانه يحتاج الى ان ينسلخ عن صور له انسلاخات حتى يستعد
لصورة الحيوان وكذلك الحصرم للخمر وتارة يكون كما للمادة الاولى
الى الصورة فانها مستعدة لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة
الحي — يكون مثل الهليلجة المعجون فانه ليس عنه وحده يكون المعجون
بل عنه وعن غيره فيكون قبل ذلك جزءا من اجزائه بالقوة وتارة
يكون كما للخشب والحجارة الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما
يكون منه المعجون بضرب من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب
ومن هذا الجنس بناء الآحاد للعدد وقد يجعل قوم المقدمات

كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كذلك لشكل القياس
واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها
كان المقدمات بفعلها في النفس فعلى هذه الانحاء تجد الاشياء
الحاملة للصورة فانها اما ان يكون حاملة للقوة بوحدانيتها
او بشركة غيرها فان كانت بوحدانيتها فاما ان لا يحتاج فيما يكون
منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي بالحرى
ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون لمثل هذا
بنفسه قوام بالفعل فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون مهيا
لحصول الحاصل فيه بل يجب ان يكون قائما بالفعل فان كان انما يصير
قائما بحلوله فقد كان فيه شيء يحله قبل ما حله ثانيا به يتقوم فاما
ان يكون الثاني ليس ما يقومه بل مضافا اليه او يكون وروده يبطل
ما كان يقيمه قبله فيكون قد استحال وفرضناه لم يستحل فهذا قسم
واما ان كان يحتاج الى زيادة شيء فاما ان يكون الحركة فقط اما
مكانية واما حركة كيفية او حركة كمية او حركة وضعية او جوهرية
واما الى عوات امر من جوهره من كم او غير ذلك واما الذي بمشاركة
غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيب
من اجتماع فقط واما ان يكون مع ذلك استحالة في الكيف
وكل ما فيه تغير فاما ان ينتهي الى الغاية بتغير واحد او بتغيرات

يكون

دائما

الكون

او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون منه
بالتركيب فهو في الشيء اسطقسا وهو الذي ينحل اليه اخيرا
فان كان جسما فهو اصغر ما ينتهي اليه القاسم في القسمة الى المختلفات
بيانه
الصور الموجودة فيه وقد حد بانه الذي منه ومن غيره تركب الشيء
وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة ومن راى ان الاشياء انما
يتكون من الاجناس والفصول جعلها ~~الفصول~~ والاسطقسات
الاول وخصوصا الواحد والهوية فقد جعلوها اولى المبادي
بالمبدئية لانها اشد كلية وجنسية فلو انصفوا لعلموا ان القوام
هاهنا
بالذات انما هو للاشخاص فما اولاها بان تكون جواهر وقائمات
بانفسها وانها اولى بالوحدة ايضا ولنعد الى امر العنصر فنقول
قد جرت العادة في مواضع بان يقال ان الشيء كان عن العنصر ولم تجر
في مواضع فانه يقال انه كان من الخشب باب ولا يقال كان من الانسان
كاتب وان ينسب الكائن الى الموضوع وان لا ينسب في مواضع
فيقال تارة ان هذا باب خشبي ولا يقال ان هذا كاتب انساني فاما
الاول فاذا وجدوا الموضوع لم يتحرك البتة ولم يتغير في قبول
الشيء فانهم لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون دائما انه
كان عن العدم كما يقولون عن غير الكاتب واذا تغير وخصوصا
فيما لا يجدون للعدم فيه اسما فيقولون كان عن الموضوع واما

فيه ان يقول بالذات
للاشخاص

واما النسبة الى الموضوع فانما يستعمل في الاكثر اذا كان الموضوع
قد يصلح للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال منها انما [كان]
يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون
لعدة امور مثل العصير للخل والخمر والطلا والرب وغير ذلك
وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له القبول فقط واما حصول
الصورة فله من غيره وما كان من العناصر او القوابل ميله الحركة
الى الاثر موجود الى نفسه ظن انه متحرك اليه بنفسه وليس
كذلك قد تبين لنا في مواضع اخرى انه لا يجوز ان يكون شيء واحد [واحد]
فاعلا وقابلا لشيء واحد من غير ان يتجزى ذاته لكن العنصر
اذا كان مبدا حركته فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان
ما يكون منه طبيعيا واذا كان مبدا الحركة فيه من خارج
و لم يكن له ان يتحرك الى ذلك الكمال من بنفسه كان ما يكون
منه صناعيا او جاريا مجراه فهذا جملة ما نقول في العنصر و
اما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح
ان يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى
وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحدانی [او]
بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صورا ويقال صورة
لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون ح الجواهر العقلية

في اطلاق الصورة على معان

اطلاق الصورة على الجواهر المفارقة

العقلية والاعراض صورا ويقال صورة لما يكمل به المادة
وان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك
اليها بالطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة
من الاشكال وغيرها ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله
ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء وايضا
الصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع و
التدوير وقد علمت ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدا
فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة ايضا فان الصناعة هي
صورة الفعل المصنوع في النفس فان البناء في نفسه صورة
الحركة الى صورة البيت وذلك هو المبدا الذي يصدر عنه حصول
الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة هي صورة البرء ومعرفة
العلاج هو صورة الابراء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة
وآلات حتى يصدر ما في نفسه محصلا في المادة والكامل
فان الصورة التي في ذاته تتبعها وجود الصورة في مادتها
ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة
للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع وانت تعلم
هذا بعد واما الغاية فهي ما لاجلها يكون الشيء وقد علمتها
فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل

فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية فى بعض الاشياء فى
شئ غير الفاعل وذلك تارة فى الموضوع مثل تمامات الحركات غايات
التى يصدر عن روية وطبيعه وتارة فى شئ ثالث كمن يفعل
شيا ليرضى به فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل
والقابل وان كان الغرض بذلك الرضا غاية اخرى ومن الغايات ايضا
التشبه بشئ آخر والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه
هو غاية اخرى والتشبه نفسه ايضا غاية

الفصل الخامس

فى اثبات الغاية وحل شكوك قيلت فى ابطالها والفرق بين الغاية
وبين الضرورى وتعريف الوجه الذى يتقدم به الغاية على ساير
العلل والوجه الذى يتاخر به فنقول انه قد بان فيما سلف لنا من
القول ان كل معلول فله مبدا وكل حادث فله مادة وله صورة ولم
يتبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما فان ههنا ما هو عبث وههنا
ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها فى ظاهر
الامر والكون والفساد لا غاية لها فى ظاهر الظن ثم لقائل ان يقول
قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما لكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة
غاية وتمام لان الغاية بالحقيقة ما يسكن لديه وقد نجد اشياء هى
غايات ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء يظن انها غايات
ولا يتناهى كنتايج تترادف عن القياسات ولا تتناهى ثم لقائل

لقائل ان يقول لنتنزل ان الغاية موجودة لكل فعل فلم جعلت
علة متقدمة وهى بالحقيقة معلولة العلل كلها وما يليق ان نتكلم
فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل هى الغاية والخير شئ واحد ام يختلف
وايضا ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول اما الآن اما الشك
الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث فحله ونقول الآن
اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه فى الطبيعيات واما
بيان امر العبث فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدا
قريب ومبدا بعيد فالمبدا القريب هو القوة المحركة التى فى عضلة
العضو والمبدا الذى يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والاجماع
من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم فى التخيل او فى الفكر
النطقى صورة ما فحركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة
التى فى الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة فى التخيل او فى الفكر هى
نفس الغاية التى تنتهى اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه
لا يوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهى اليه الحركة او قد ومر عليه الحركة
مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام فى موضع ما وتخيل
فى نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه
وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه تحرك
القوى المحركة للعضلة ومثال الثانى ان الانسان قد يتخيل

فى نفسه صوره لقاء لصديق له فيشتاقه فيحرك الى المكان
الذى يقدر مصادفته فيه فينتهى حركته الى ذلك المكان ولا
يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول
الذى نزع اليه بل معنى آخر لكن المتشوق يتبعه او يحصل بعد
وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك
من ذلك بادنى تامل ان الغاية التى تنتهى اليها الحركة فى كل حال
من حيث هى غاية اولى حقيقة للقوة الفاعلة للحركة التى فى الاعضاء
وليس للقوة المحركة التى فى الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة
التى قبلها غاية غيرها فليس يجب دايما ان يكون ذلك الامر غاية اولى
للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا ايضا يجب دايما ان
لا يكون بل ربما كانت وربما لم يكن كما قد تبين لك فى المثالين
اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثانى فكانت
مختلفة والقوة المحركة التى فى الاعضاء مبدا حركة لا محالة والقوة
الشوقية ايضا مبدا اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة
نفسانية الا عن شوق البتة لان الشىء الذى لا تنبعث اليه
القوة ثم تنبعث اليه انبعاثا نفسانيا يكون بشوق نفسانى لا محالة
قد حدث بعد لم يكن فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدها الاقرب
قوة محركة فى عضل الاعضاء ومبدوها الذى تليه شوق والشوق

نزع اليه اشتاق صح

والشوق كما علم فى علم النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون
المبدا الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادى للحركات منها
واجبة باعيانها ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة والواجبة
هى القوى المحركة فى الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة
هى التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر
او فكر ولا تخيل ولكل مبدا حركة غاية لا محالة والمبدا الذى لا بد منه
فى الحركة الارادية له غاية لا بد منها والمبدا الذى منه بد قد
توجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان يطابق المبدا الاقرب
وهو القوة المحركة والمبدان اللذان بعده اعنى الشوقية مع التخيل
او الشوقية مع الفكر كانت نهاية الحركة هى الغاية للمبادى كلها
وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعنى ان لا يكون
ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية
وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التى
فى القوة المحركة التى للعضل وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية
لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشىء واذا لم يكن
لمنتهى الحركة كان لشىء آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشىء لاجله
الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة وكل نهاية ينتهى اليها الحركة
او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلى والفكرى قد تطابقا

كتاب فى
الحركة النفسانية

عليها فبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية ينتهى
اليها الحركة ويكون هى بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون
المتشوق بحسب الفكرة فهى التى يسمى العبث وكل غاية ليست
هى نهاية الحركة ومبداها تشوق تخيلى غير فكرى فلا يخ اما ان يكون
التخيل وحده هو المبدا للحركة الشوقية او التخيل مع طبيعة او مزاج
مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية
داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدا
للشوق سمى ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان التخيل مع
طبيعة مثل التنفس سمى ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا
وان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمى ذلك الفعل عادة
لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون
يكون عادة لا محالة واذا كانت الغاية التى للقوة المحركة وهى
نهاية الحركة موجوده ولم يوجد الغاية الاخرى التى بعدها وينحوها
التشوق وهى غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا كمن
حصل فى المكان الذى قد رغبه مصادفة الصديق ولم يصادفه
هناك يسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة المتشوقة دون
القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية فاذا
تقررت هذه المقدمات فنقول من يقول ان العبث فعل

قول القايل ان العبث فعل
من غير غاية البتة هو قول
كاذب وقول الغول ايضا

فعل من غير غاية البتة هو خير او مظنون خير هو قول كاذب
اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس
الى ما هو مبدا حركته لا بالقياس الى ما ليس وال اى نحو اتفق
وما مثل به فى الشك من اللعب باللحية فمبدا حركته القريب
هو القوة التى فى العضلة والذى قبله شوق تخيلى بلا فكر
وليس مبداه فكرا البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت
فيه الغاية التى للشوق التخيلى وللقوة المحركة فبين ان هذا
الفعل بحسب مبدايه المحرك منته الى غاية وانما انما لا يتحرك الى
غاية بحسب ما ليس مبداه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا
يصدر الا عن شوق تخيلى البتة فان كل فعل نفسانى كان بعد
ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفسانى وذلك
مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع
البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل
شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك ان التخيل غير
الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور
بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية واما الثانى فلان لانبعاث
هذا الشوق علة ما لا محالة اما عادة واما ضجر عن هيئة و
ارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة

مبدا حركته
هى

والمحبة على ان يتجدد فعل تحريك او احساس والعادة
لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد
لذيذا اعنى بحسب القوة الحيوانية والتخيلية واللذة هى الخير
الحسى والتخيلى معا الحيوانى بالحقيقة وهى المظنونه خيرا
حيوانيا بحسب الخير الانسانى فاذا كان المبدا تخيليا حيوانيا
فيكون خيره لامحالة خيرا حيوانيا تخيليا فليس اذن هذا الفعل
خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل
ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من حركات جزئية
لاتنضبط واما الشك الذى يليه فينكشف بان يعرف الفرق
بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى هو احد الغايات
التى بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هى العلة التى تطلب
لذاتها والضرورى احد ثلثة امور اما امر لابد من وجوده حتى
يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم
به القطع واما امر لابد من وجوده حتى توجد الغاية لا على انه
علة بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لابد من ان يكون جسم
ادكن حتى يتم القطع به وانما لم يكن بد من جسم ادكن لا لانه ادكن
لكن لانه كان لازما للحديد الذى لابد منه واما امر لابد من
وجوده لازما للعلة الغائية بنفسها مثل ان العلة الغائية فى

فى امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه
لا ان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الضرورى
لا العرض الاتفاقى وقد علمت الغايات العرضية والاتفاقية
فى موضع آخر واعلم ان وجود مبادى الشر فى الطبيعة هو من
القسم الثانى من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب فى العناية
الالهية التى هى الجود ان يوفى ممكن الوجود الخيرى وجوده الخيرى
وكان منها الوجود الذى للمركبات من العناصر وكان لايمكن ان
يكون العناصر الا الارض والماء والنار والهواء وكان لايمكن
ان يكون النار على الجهة المودية الى الغاية الخيرية المقصودة بها
الا ان يكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان يكون بحيث تضر
الصالحين وتفسد كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا
فلنعد اليه ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات
الغير المتناهية فليست هى بغايات ذاتية فى الطبيعة ولكن
الغاية الذاتية هى مثلا ان يوجد الجوهر الذى هو الانسان
او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا
وكان هذا ممتنعا فى الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه
ضرورة الفساد اعنى الكائنات من الهيولى الجسمانية ولما امتنع
فى الشخص استبقى بالنوع فالغرض الاول اذن بقاء الطبيعة لانية

المركبات الامن العناصر وكان لايمكن ان يكون

مثلا او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو العلة التمامية
لفعل الطبيعة الكلية به وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له فى
حصوله بقاء من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون
لا تناهى الاشخاص بالعدد عرضا على المعنى الضرورى من القسم
الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان يبقى الانسان دايما
كما يبقى الشمس والافلاك لما احتيج الى التوالد والتكاثر بالنسل
على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهى الاشخاص كان لا تناهى
الاشخاص معنى غير معنى كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص
بعد شخص لا لا تناه بعد لا تناه فاذا الغاية بالحقيقة ههنا
موجودة وهى وجود شخص منتشر او لا تناهى الاشخاص
ثم الشخص الذى يودى الى شخص آخر الى ثالث الى رابع ليس
هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزوية فاذا
هى غاية للطبيعة الجزوية فليس غيرها بعدها غرضا وغاية
الطبيعة الجزئية التى هى غايتها واعنى بالطبيعة الجزئية القوة
الخاصة بالتدبير بالشخص الواحد واعنى بالطبيعة الكلية القوة
الفايضة من جوهر السمويات كشى واحد وهى المدبرة لكلية
ما فى الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركة الذاهبة
الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت فى الطبيعيات وايضا

[margin: و ؟؟ / لتلك / المدبر بشخص واحد]

وايضا فان الغرض نحو الملك فى تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هى
هذه الحركة بل الغرض هناك الدوام الذى نصفه بعد وهذا الدوام
معنى واحد لا لانه متعلق الوجود باشياء ليسلم ان عددها بغير نهاية
واما حديث المقدمات والنتيجة فيجب ان نعلم ان المراد فى قولنا
ان العلة الغائية تتناهى وتقف ان العلة الغائية التى يحسب فاعل
واحد وفعل واحد تتناهى ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعى او
اختيارى يفعل فعلا يرومه به بعينه غاية بعد غاية من غير ان يقف
عند نهاية واما المبدا الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل
ويصير بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذى كان بحسب الفعل الآخر
وان لم يكن بالذات والموضوع غيره فيجوز ان يتكثر غاياته ويكون
له بحسب كل كون منه فاعلا غاية اخرى وان جاز ان يعبر لم كونه فاعلا
بعد كونه فاعلا غيره الى غير النهاية كانت غاياته بغير نهاية ثم النتيجة
هى علة تمامية للقياس الذى يكون على مطلوب محدود وكل تركيب
قياس فعل مبتداء للنفس بحسب كل قياس مستانف يصدر
عنه استحقاق ان يقال لها فاعل مستانف وفى كل واحد
من مراتب كونه فاعلا غاية محدودة بعينها لا يجوز ان يكون
ذاهبة الى غير النهاية اذ كل قياس واحد نتيجة واحدة لا محالة
واما الشك الذى يليه فينحل بان تعلم ان الغاية تعرض شيئا وتعرض

موجود او فرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا
موجودا كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت هذا وتحقيقه
فاستانف تامله من الانسان فان للانسان حقيقة غير حده — هي م
ومهيته من غير شرط وجود خاص او عام في الاعيان او في النفس
بالقوة شيء من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي
تلك العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية هي في شيئيتها
سبب لان يكون ساير العلل موجودة بالفعل عللا والعلة الغائية
في وجودها مسببة لوجود ساير العلل عللا بالفعل فكان
الشيئية من العلة الغائية علة علة لوجودها وكان وجودها
معلول معلول شيئيتها لكن شيئيتها لا يكون علة ما لم يحصل
متصورة في نفس او ما يجري مجراه ولا علة للعلة الغائية في شيئيتها
الا علة اخرى غير العلة تحرك اليها او يتحرك اليها واعلم ان الشيء قد — التي م
يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده والمعلول
في شيئيته مثل الاثنينية فانها في حد كونها اثنينية معلولة للوحدة
والمعلول في وجوده ظاهر لا يخفى وكذلك قد يكون للشيء
امر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون
لامر زائد على شيئيته مثل كون التربيع في خشب او حجر والاجسام
الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض اعني التي لا يتحدد

لا يتحدد الا بها وعلة لوجود بعضها دون شيئيته كما يظن ان الحكم — في التعليمات م
كذلك فقد سهل لك ان تفهم ان العلة الغائية في الشيئية
قبل العلل الفاعلة والقابلة وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة
علة صورية مودية اليها وكذلك ايضا العلة الغائية في وجودها
في النفس قبل العلل الاخرى اما في نفس الفاعل فلانها يوجد اولا — ح
ثم تتصور عنده الفعلية وطلب القابل وكيفية الصورة واما في — الفاعلية
نفس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الاخر ضروري فاذن
في اعتبار الشيئية واعتبار الوجود في العقل ليست علة اقدم
من الغاية بل هي علة لصيرورة ساير العلل عللا لكن وجود العلل
الاخرى بالفعل عللا علة لوجودها وليست العلة الغائية علة علة
على انها موجودة بل على انها شيء فبالجهة التي هي علة هي علة العلل
وبالجهة الاخرى هي معلول له العلل هذا اذا كانت العلة الغائية
في الكون واما اذا كانت العلة الغائية ليست في الكون ولكن
وجودها اعلى من الكون على ما سيتضح في موضعه فلا يكون شيء
من العلل الاخرى علة لها ولا في الواحد الذي هو الحصول في
الوجود فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لساير العلل
لانها علة غائية ولكن لانها ذات كون ولو كانت ليست ذات
كون لما كانت معلولة البتة واما اذا اعتبرت كونها علة غائية فيحدها

علة لساير العلل فى ان يكون عللا مثل ان يكون علة فاعلية وعلة
قابلية وعلة صورية لا فى ان يكون كاينة وموجودة فى انفسها
فاذن الذى بالذات للعلة الغائية بما هى علة غائية ان يكون علة
لساير العلل وتعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا فى الكون
ان تكون معلولة من جهة الكون فقد تبين لك انه كيف يكون الشئ
علة ومعلولا على انه فاعل وغاية وهذا من المبادى للطبيعيين
واما البحث الذى بعد هذا فينكشف بما نقوله ان الغاية التى تحصل
فى فعل الفاعل منقسمة الى قسمين غاية تكون صورة او عرضا فى منفعل
قابل للفعل وغاية لا تكون صورة ولا عرضا فى منفعل قابل البتة
فيكون فى الفاعل لا محالة لانها ان لم تكن فى الفاعل ولا فى المنفعل
وليس يجوز ان يكون ما يقوم بنفسه جوهرا حدث لا من مادة ولا
فى مادة فلا يكون لها وجود البتة فمثال الاول صورة الانسانية
فى المادة الانسانية فانها غاية للقوة الفاعلة للتصوير فى مادة الانسان
ماليها يتوجه فعلها وتحريكها ومثال الثانى الاستكنان للمستبنى البيت فانه غاية
الذى هو مبدأ لحركة كونه وليس هو البتة صورة فى البيت ويشبه
ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة فى المادة
وان يكون ما ليس غايته صورة فى المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو
كذلك فان عرض ان يكون ما غايته صورة فى المادة فيكون الغاية لما

المتغاطاة

لما هو مسكن غير الغاية لما هو بان المتغاطاة وما غايته معنى ليس صورة
فى تلك المادة شيئا واحدا فان وجد يكون بالعرض مثل ان يكون
الانسان يبنى بيتا ليسكن فيه فانه من جهة ما هو طالب الكن
داع الى البناء وعلة اولى للبناء ومن جهة ما هو بناء معلول لما هو
مسكن فيكون الغاية لما هو مسكن غير الغاية لما هو بان واذا
كان كذلك فيكون ايضا فى الانسان الواحد المسكن البانى غايته
بما هو مسكن غير غايته بما هو بان وانا نقرر هذا فنقول اما فى القسم
الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هى قبلها فى الحصول بالفعل
والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل وهى بالقوة وهو
ونسبة الى القابل وهى بالفعل قابل ونسبة الى الحركة فهى بقياسها وهو
الى الفاعل غاية وبقياسها الى الحركة نهاية وليس بغاية لان الغاية
التى لاجلها الشئ ويؤمها الشئ لا يبطل مع وجودها الشئ بل
يستكمل بها الشئ والحركة تبطل مع انتهائها وهو بقياسه الى القابل
المستكمل به وهو بالقوة خير يصلحه لان الشر هو العدم لكماله
والخير الذى يقابله هو الوجود والحصول بالفعل وبالقياس
الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التى بحسب القسم
القسم الثانى فتبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هى نفس
نهاية الحركة وقد بان انها تكون صورة او عرضا فى الفاعل فيكون

الفرق بين الغاية والنهاية والخير

الفرق بين الخير الحقيقي والمظنون

لا محالة قد خرج بها الفاعل من الذي بالقوة الى الذي بالفعل والذي
بالقوة هو لاجل العدم الذي يقارنه شر والذي بالفعل هو الخير الذي
يقابله فيكون اذن هذه الغاية خيرا بالقياس الى ذات الفاعل
لا الى ذات القابل فاذا نسب الى الفاعل من جهة ما هو مبدا حركة بالقياس م
وفاعل كانت غاية واذا نسب اليه من جهة ما هو خارج بها من القوة
الى الفعل ومستكمل كانت خيرا اذا كان ذلك الخروج من القوة
الى الفعل في معنى نافع في الوجود او في بقاء الوجود وكانت الحركة
طبيعية او اختيارية عقلية واما ان كانت تخيلية فليس يجب
ان يكون خيرا حقيقيا بل قد يكون خيرا مظنونا فيكون اذن
كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار آخر خير اما حقيقي واما مظنون

الفرق بين الجود والخير

فهذا هو حال الخير والعلة التمامية واما حال الجود والخير
فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل به وقياس
الى الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى الفاعل الذي منفعلا يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل م
او شيء يتبعه كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا
ولفظة الجود م وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات افادة
المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا واذا استعاض منها بدلا
قيل له مبايع او معاوض وبالجملة معامل ولان الشكر والثناء و
الصيت وساير الاحوال المستحبة لا يعد عند الجمهور من الاعواض بل

بل اما جواهر واما اعراض يقرره بها في موضوعات يظن ان المفيد
غيره فائدة يربح منها شكرا هو ايضا جواد وليس مبايعا ولا معاوضا
وهو بالحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد سواء استفاد عوضا
ما اما من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء يفرح به او استفاد
ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو لم يفعل
لم يكن جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني
في الاعواض فلا يمتنعون عن تسمية من يحسن الى غيره لشيء من
هذه الخيرات المظنونة او الحقيقية التي يحصل له بذلك ثناء جوادا
ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا والواحد منهم اذا احسن
اليه بعوض وان كان شيئا غير المال ففطن له استخف المنة او انكرها
وابى ان يكون المحسن اليه جوادا اذ فعله لعلة فاذا حقق وحصل كان م
معنى الجود كان افادة الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان
يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض
يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد وكل مفيد للقابل صورة
او عرضا فله غاية اخرى يحصل بالخير الذي افاده اياه فليس بجواد
بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص
الذات وذلك لان الغرض اما ان يكون بحسب نفسه في ذاته او بحسب
مصالح ذاته او بحسب شيء آخر في ذاته او في مصالحه ومعلوم انه ان

كان غرضه بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب

امر يعود على ذاته لفائدة ما فذاته ناقصة فى وجودها او فى — بعائدة ما

كمالاتها وان كان بحسب شئ آخر فلايخ اما ان يكون صدور ذلك

المعنى عنه الى غيره بحيث كونه له ولا كونه بمنزلة وحتى انه لم

يصدر عنه ذلك الخير الذى هو خير بحسب غيره كان حاله

من كل جهة كحاله لو صدر عنه فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به

واجلب لمحمدة او غيرها من الاعراض الخاصة فى ذاته ولا صدوره

غير الاجمل به وغير الجالبة اليه محمدة او غيرها من الاعواض

المأثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل ذلك ما ترك ما هو

الاولى والاحسن به فيكون لا داعى له الى ذلك ولا مرجح

لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله ومثل هذا — غيره

ان لم يكن شيئا يصدر عن طبع او عن ارادة ليست على سبيل

اجابة داع بل على وجه آخر سنوقف عليه فلا يكون مصدرا

لامر من الامور عن علة من العلل بل يجب ان يكون الاولى

بالفاعل القاصد القصد المذكور ويرجع آخر الامر الى غرض — ان يكون انما يفيض خيرا على غيره لانه اولى به وصدوره غير الاولى به ص

يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع الى ذاته وح لا يكون

وجود ذلك الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى

ذاته وكمالات ذاته ومصالحها بل يكون كونه عن ذاته كون

كون الاعراض الذى يختص بذاته فيعود الى ان ذاته ينال بذلك كمالا

وحظا خاصا ولذلك فان سوال اللم لا يزال يتكرر الى ان يبلغ

المبلغ الراجع الى الذات مثاله اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فيقال

لينال فلان غرضا فيقال له ولم طلبت ان ينال فلان غرضا فيقال

لان الاحسان حسن لم يقف السوال بل قيل ولم تطلب ما هو

حسن فاذا اجيب ح بخير يعود عليه او شر ينتفى عنه وقف

السوال فان حصول الخير لكل شئ وزوال الشر عنه هو المطلوب

بذاته فاما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن — مطلقا ص

الى الغير والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك فهى اغراض خاصة

للفاعل وداع يذم عادمها او يتحظ به منزلة كماله فالجود وهو — عاصيها

افادة الغنى فى جميع الجهات عن الافادة كما لا يكون ذلك المعنى

بالقياس الى القابل خيرا وبالقياس الى الفاعل جودا وكل افادة

كمال فانه يكون بالقياس الى القابل خيرا سواء بعوض ولا بعوض

ولا يكون بالقياس الى الفاعل جودا الا ان يكون لا بعوض

فهذا هو البيان لحقيقة الخير والجود فقد تكلمنا على العلل و

احوالها وبقى لنا ان نكمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع — يكمل

وان كان يظن بها انها لا تجتمع فى كثير من الامور الموجودة الترتيب

فى العلوم فان الامور التى لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها

فاعلا اى مبدا حركة ولا ايضا يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها
للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما يبحث عن صورها و لذلك استخف
بها من استخف قائلا انها لا تدل على تمامية فالنظر فيها لهذا العلم لا لانها علة م
مبدا الطبيعي لا ان علما واحدا يثبتها وهاكما المتقابلات فليست متقابلة
ولكن لان علما واحدا بالوجه الذى به هو علم واحد يشرح امرها وذلك
لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع فى العلوم كلها حتى يكون
من الامور العامة الواقعة فى موضوعات للعلوم مختلفة
فانها قد يوجد فى علوم متفرقة مختلفة و لو كانت ايضا فى علم واحد متفرقة
لم يكن ايضا فى نية صاحب ذلك العلم الواحد كالطبيعى مثلا الذى
فى صناعته هذه المبادى كلها ان يثبتها لانها مبادى للعلم الطبيعى يثبتها
ويتكلم فيما يعرض لها على انه ليس الامر كذلك فليس كل فاعل مبدا
حركة على ما قيل: التعليمية فطباعها انما يجب وجودها بغيرها فان الامور
وطبائعها لا تفارق المادة وان جردت عن المادة فى الوهم فقد
يلزمها فى الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون بسبب المادة
ويكاد ان يكون المقادير هيوليات قريبة للاشكال المقدارية
والواحدات ايضا للعدد والعدد لخواص العدد فهذه يوجد
لها مبدا فاعلى ومبدا قابلى وحيث كان ان كان تمام والتمام هو
الاعتدال والتحديد والترتيب التى بها يكون لها ما يكون من

من الخواص فانما هى لاجل ان يكون هى على ما هى عليه من الترتيب تماما
والاعتدال والتحديد فان منع هكذا ان يكون هذا تماميا اى غاية
حركة فلا يمنع ان يكون خيرا ويكون علة لانه خير وهناك ايضا
انما كان علة لانه خير ثم كان اتفق لذلك الخير ان كان تماما لحركة
او كان السبيل اليه بحركة ولولا ان الخواص واللواحق التى هذه
هى غايات تتادى اليها هيأتها لما كان الطالب يطلبها فى تلك المواد
الغايات فان الصانع يحرك المادة الى ان يكون مستديرا ولا
يكون الغاية هى الاستدارة نفسها بل شىء من خواصها ولواحقها
فتطلب الدائرة لها فقد صارت هذه العلل ايضا مشتركة فيجب
ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما ينظر فى المشترك فقط
بل ينظر فيما يخص علما علما لكنه مبدا لهذا العلم وعارض للمشترك
فان هذا العلم قد ينظر فى العوارض المخصصة للجزئيات اذا كانت لذاتها فى الجزئيات
واولا وكانت لم تتاد بعد الى ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات
العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة لكان افضلها
علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة والآن فذلك ايضا
افضل اجزاء هذا العلم اعنى العلم الناظر فى العلل الغائية للاشياء

المقالة السابعة ثلثة فصول الفصل الاول

فى لواحق الواحدة من الهو هو واقسامها ولواحق الكثرة من الغير

والخلاف واصناف التقابل المعروفة يشبه ان يكون قد استوفينا
الكلام بحسب غرضنا هذا فى الامور التى تختص بالهوية من حيث
هى هوية ويلحقها ثم الواحد والموجود قد يتساويان فى الحمل
على الاشياء حتى انه كلما يقال كل ما انه موجود باعتبار يصح ان يقال
له انه واحد باعتبار وكل شىء فله وجود واحد ولذلك ربما
ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بالموضوع
اى كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك ولو كان المفهوم من الواحد
من كل جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا
كما ليس واحدا وان كان يعرض له الواحد ايضا فيقال للكثرة انها
كثرة واحدة ولكن لا من حيث هو كثير فحرى بنا ان نتكلم فى
الامور التى تختص بالوحدة وبمقابلها اى الكثرة مثل الهوهوية
والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلاتها
بل الكلام فى الجانب المقابل لها فى الاكثر فان الوحدة متشابهة
وما يضادها متفنن متشعب فالهوهو ان يجعل للكثير من وجه
وحدة من وجه آخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد
بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال ههنا هوهو وما كان هو
هو فى الكيف فهو شبيه وما كان هوهو فى الكم فهو مساو
وما كان هوهو فى الاضافة يقال له مناسب واما الذى بالذات

فيه دليل على ان المفهوم من الموجود والواحد ليسا بواحد

اكثر

معنى الهوهو

بالذات فيكون فى الامور التى تقوم بالذات فما كان هوهو
فى الجنس قيل مجانس وما كان هوهو فى النوع قيل مماثل وايضا
ما كان هوهو فى الخواص يقال له مشاكل ومقابلات هذه معروفة
من المعرفة بهذه ومقابل الهوهو على الاطلاق الغير والغير
منه غير فى الجنس ومنه غير فى النوع وهو بعينه الغير بالفصل
ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا واحدا هو
غير لنفسه من وجهين واما الآخر فاسم خاص فى اصطلاح
ما للمخالف بالعدد والغير يفارق المخالف فان المخالف يخالف
بشىء والغير قد يغاير بالذات والمخالف اخص من الغير وكذلك
الآخر والاشياء المغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت ما يحل المواد
فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع فى مادة
واحدة واما المتغايرات التى تختلف بالانواع تحت الاجناس
القريبة التى دون الاعلى يستحيل ان يجتمع البتة فى موضوع
واحد وكل الاشياء التى لا تجتمع فى موضوع واحد من جهة
واحدة فى زمان واحد فانها تسمى متقابلات وقد علمت فى
المنطق عددها وتفاصيلها فالقنية والعدم منها يدخل بوجه
تحت التناقض والاضداد يدخل بوجه تحت العدم والقنية
ووجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول الضد تحت

معنى المجانس

معنى المماثل

معنى المشاكل

معنى الآخر

غير العلى

في اطلاقات عدم الملكة

العدم ولكن يجب ان يعلم ان العدم يقال على وجوه فيقال لما شانه
ان يكون لموجود ما وليس له لانه ليس من شانه ان يكون له وان
كان من شانه ان يوجد لامر ما كالبصر فان كان ... من شانه ان
يكون لشيء لكن الحايط ليس من شانه ان يكون البصر له ويقال
لما شانه ان يكون لجنس الشيء وليس للشيء ولا من شانه ان يكون له
كان جنسا قريبا او بعيدا ويقال لما من شانه ان يكون لنوع الشيء
وليس من شانه ان يكون لشخصه كالانوثة ويقال لما شانه ان يكون
للشيء وليس له مطلقا او في وقته اولان وقته لم يجيء كالمرد او
لان وقته قد فات كالدرد والضرب الاول يطابق السالبة
مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى فتخالفها ويقال عدم
لكل فقد بالقسر ويقال عدم لما يكون فقده الشيء بتمام فان الاخر
فان الاعور لا يقال له اعمى ولا ايضا هو بصير مطلق لكن
هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعني الانسان
لا العين ثم ان العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم
فلا يحمل على الضد لانه ليس المرارة عدم الحلاوة بل هي شيء
آخر مع عدم الحلاوة فان العدم قد يكون وحده في المادة وقد يكون
مصاحبا لذات يوجبه في المادة عدم ذات اخرى او لا يكون
الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس السبب في تقابلها تغاير

[illegible]

في

تغاير الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب في ذلك ان ذواتها
في حد انفسها وحد فصولها تتمانع عن الاجتماع وتتفاسد واذ ليس
شيء من الاجناس العالية متضادة فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية
واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد
تتخالف بالفصول فيكون الاضداد من جملة الغير في الصورة مثل
السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق
واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل
على معنى متواطيا فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل في كل شيء
بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على وجوده فبينهما مخالفة
العدم والوجود واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك
في غير جنس الخير والشر فانها تشترك في المحسوس او في المتخيل
وغير ذلك فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل
الظاهر من النظر عمدوا الى الاشياء التي هي متضادة ولها اجناس
قريبة تدخل فيها وطبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة
مخالفة لايهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف
فجعلوا احديهما جنسا لطبقة والاخرى للطبقة الاخرى
وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة
اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة ثم ان الامور

الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبقتين وجد لهما اشياء كطبيعتين
تصلح ان يجعل بحسب الاعتبارات المختلفة كالاجناس لهما فانهما
قد يدخل في جملة الافعال والانفعالات من جهة وفي الكيفيات
من جهة اخرى وفي المضافات باعتبارات اخر فانها من حيث
هي صادرة من اشياء هي افعال ومن حيث هي حاصلة عن
اشياء في اشياء هي انفعالات ومن حيث يتقرر منها هيئات
قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان الموافق
موافق لموافقه فهي من المضاف فاذا كان اسم الموافقة
والمخالفة مصروفا الى احد هذه المعاني بعينه دخل في الجنس
الخاص له لست اقول ان شيئا واحدا يدخل في اجناس
مختلفة فهذا ما تحرمه بل كل اعتبار هو شيء آخر وهو الداخل
في جنس آخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كاجناس لانها
امور مركبة من معنى ومن فعل وانفعال او اضافة او غير ذلك
ويشبه ان يكون في ذواتها كيفيات ويكون ساير الاعتبارات
يلزمها ثم مع الاجتهاد كله في ان تجعل الموافقة والمخالفة
ما يسندها الى الاجناس العالية فان لتلك الطبايع الاضداد
التي جعلت طبقتين اجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة طبيعتين
هي تدخل فيها وقد علمت هذا في موضعه واما القول

متضادين م

العول بوجود الضدين من جنسين مثل الشجاعة والتهور تحي
فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وهي
باعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية
وباعتبار ما يكون رذيلة والفضيلة والرذيلة ليستا من
الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا
جنسين للروايح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات
تلحقها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما
المتضادان هما التهور والجبن الداخلان في باب الملكة
من الكيف واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة كما قلنا في المساوي
في آخر الفصل السادس من المقالة الثالثة وما يقابله ثم اللاشجاعة
كالجنس للتهور والجبن فان ضاد الشجاعة التهور فيضاده لا لطبيعة
ذاتها بل انما تضاده لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة
ونافعة وذلك مذموم ورذيلة وضار فالاضداد بالحقيقة
هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع الواحد فمنها
ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير استحالة
في غيرها ومنها ما يكون الموضوع يستحيل ولا في غيرها حتى يعرض
له احدهما فان مزاجا يحلو بماء الشيء واذا مر احتاج الى مزاج آخر
وليس كذلك الحال في استحالة الحار الى البرد ولما كان الضدان

يكونان في الجنس فلا يخ اما ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة
الجنس يلزم الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون
ليس كذلك فلا يخ اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد
منها مخالفة واحدة ليس مخالفة بعضها اقل واكثر او يكون ذلك
مختلفا فان كان مختلفا في ذلك فيكون بعضها اقرب الى مشابهته
والاقرب الى مشابهته فيه شيء من صورته وبعضها في غاية الخلاف
له فيكون الضد والتضاد غاية الخلاف للمتقابلات المتفقة
الجنس والمادة وذلك لانه يصدق ان يقول غاية الخلاف
حيث كان متوسطا وحيث لم يكن لانه ان كان اثنان فكل
واحد منهما في غاية البعد عن الآخر فالتضاد خلاف تام وكذلك
فان ضد الشيء واحد واما ان يجعل جاعل غاية الخلاف والبعد
قد يقع بين الواحد وبين آخرين اثنين مخالفين فذلك قح
لان المخالفة بين الواحد وبينها اما ان يكون في معنى واحد
من جهة واحدة فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة
متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة
واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد
لا وجها واحدا فلا يكون ذلك بسبب الفصل الذي اذا لحق الجنس
نعل ذلك النوع من غير انتظار شيء وخصوصا في البسايط وقد

ذلك ويكون صح

نـ المخالفات

وقد علمت هذا بل يكون من جهة لواحق واحوال يلزم النوع و
كلامنا في نمط واحد من التضاد وفي التضاد الذي بالذات فقد
بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة هو الذي مع انه
مخالف يشابه قح يجب ان يكون لانتقال اليه اولا في التغير الى الضد
فان الاسود لذلك يتغير ويخضر ويحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض
للاضداد متوسطات تسلب الطرفين فربما كان ذلك لعدم الاسم
والمتوسط متوسط ونعني به متوسطا حقيقيا مثل اللاحار واللابارد
اذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا ايضا يكون في الجنس واذا خرج
عن الجنس كقولك لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس بالمتوسط الحقيقي
انما ذلك متوسط باللفظ واما الملكة والعدم فلا يكون لهما
في الموضوع متوسط لانهما هما الموجبة والسالبة بعينها مخصصة
بجنس او موضوع وايضا في وقت وحال فيكون لنسبة الملكة
والعدم الى ذلك الشيء والحال نسبة النقيضين الى الوجود
كله واذ لا واسطة بين النقيضين فكذلك لا واسطة بين العدم
والملكة

الفصل الثاني

في اقتصاص مذاهب القدماء
الاقدمين في المثل والتعليميات والسبب الداعي الى ذلك و
بيان اصل الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لاجله قد حان لنا
ان نتجرد لمناقضة آراء قيلت في الصور والتعليميات والمبادي

المفارقة والكليات مخالفة لاصولنا التي قررناها وان كان في
صحة ما قلنا وما اعطيناه القوانين التي اعطيناها تنبيها للمستبصر
على حل جميع شبههم وافسادها ومناقضات مذاهبهم لكنا مستظهرون
بتكلف ذلك انفسنا لما نرجوا ان يجري في ذلك من فوايد
نذكرها خلال مقاومتنا اياهم لكون قد ذهبت علينا فيما قدمناه
وشرحناه فنقول ان كل صناعة فان لها ابتداء نشاء يكون فيها نشأة
نية فجة غير انها تنضج بعد حين ثم انها تزداد وتكمل بعد حين
آخر وكذلك كانت الفلسفة في قديم ما اشتغل بها اليونانيون
خطبية ثم خالطها غلط وجدل وكان السابق الى الجمهور من اقسامها
هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتنبهون للتعليمي ثم للالهي وكانت ينتبهون
لهم انتقالات من بعضها الى البعض غير سديدة واول ما انتقلوا عن
المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود
شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد
محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل
واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا
لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها
يتلقى العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه
فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها

واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان
في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا
يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى
المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق وقوم
آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمباديها وجعلوا الامور
التعليمية التي تفارق بالحدود مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا
ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا تفارق بالذات و
جعلوا الصورة الطبيعية انما تتولد بمقارنة تلك الصور
التعليمية للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار
فطوسة وصار معنى طبيعيا فكان للتقعير من حيث هو تعليمي
ان يفارق وان لم يكن من حيث هو طبيعي ان يفارق واما افلاطن
فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات فانها
عنده معان بين الصور وبين الماديات فانها وان فارقت في الحد
فليس يجوز عنده ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون
متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه فذلك يلحقه لانه مجرد طبيعة
كان نحو كل بعد غير متناه فان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت المادة
مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد
غير متناه محال وان كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل

يظهر من هذا ان افلاطون
لم يقل بالمعنى المجرد كما نقله
المتاخرون

مقدار ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا للنفس طبيعته ولكن
ينفعل الصورة الا المادية فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا المحال
فيجب ان يكون متوسطة واما الآخرون فانهم جعلوا مبادي الامور
الطبيعية امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة فجعلوها
المفارقات بالحقيقة وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن
المادة لم يبق الا اعظاما واشكالا واعدادا وذلك لان المقولات
التسعة فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها والملكات
والقوة واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات
والقوى واما الاضافة فيما يتعلق بامثال هذه فهي ايضا مادية
فيبقى الاين وهو كمي ومتى وهو كمي والوضع وهو كمي واما الفعل
والانفعال فهو مادي فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمي فهو
متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبداه ما ليس متعلق بالمادة فيكون
التعليميات هي المبادي ويكون هي المعقولات بالحقيقية وسائر
ذلك غير معقولة ولذلك فليس واحد يحد اللون والطعم
وغير ذلك حدا يعبا به انما هو نسبة الى قوة مدركة ولا يعقلها
عندهم العقل وانما يتخيلها الخيال تبعا للحس قالوا واما الاعداد
والمقادير واحوالها فهي معقولة لذاتها فهي اذن المفارقة وقوم
جعلوها مبادي ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورس

وركبوا كل شيء من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة في حيز
الخير والحصر وجعلوا الثنائية في حيز الشر وغير الحصر وقوم
جعلوا المبادي الزائد والناقص والمساوي وجعلوا المساوي
مكان الهيولى اذ عنه الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوه مكان
الصورة لانها المحصورة المحدودة ولا حد للزائد والناقص ثم
تشعبوا في امر تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد
مبدا للمقدار فركب الخط من وحدتين والسطح من اربع وحدات
وبعضهم جعل لكل واحد منهما حيزا على حدة واكثرهم على ان العدد
هو المبدا والوحدة هي المبدا الاول وان الوحدة والهوية متلازمان
او مترادفان وقد رتبوا العدد وانشائه من الوحدة على وجوه ثلثة
احدها وجه العدد العددي والثاني وجه العدد التعليمي والثالث
وجه التكرار اما وجه العدد العددي فجعلوا الوحدة في اول الترتيب
ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا الوحدة مبدا
ثم الثاني ثم الثالث فرتبوا العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث
فجعلوا انشاء العدد بتكرار الوحدة بعينها لا باضافة اخرى اليها والعجب
من طايفة فيثاغوريين ترى ان العدد تتالف من وحدة وجوهر
اذ الوحدة لا تقوم وحدها فانها وحدة شيء والمحل جوهر حتى يكون
التركيب فيكون الكثرة ومن هؤلاء من يجعل لكل رتبة تعليمية من

العدد مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد رتبة عدد و
عند الخلط بالمادة صورة انسان وفرس وغير ذلك للمعنى الذى
اشرنا اليه فيما سلف وقوم يرون ان بين هذه الصورة العددية
وبين المثل فرقا ومن هولاء من جعلها متوسطات على ما سلف قبل
واكثر الفيثاغوريين يرون ان العدد التعليمى هو المبدا ولكنه
غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من الاحاد
فيمتنع تنصيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان يكون التعليميات
مركبة من اعراض يعرض لها بعد التركيب ان ينقسم الى غير نهاية ومنهم اعداد
من يجعل الصور العددية متباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت
وجدت اصول اسباب الغلط فى جميع ما قيل فيه هولاء القوم خمسة
احدها ظنهم ان الشئ اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان
مجردا فى الوجود عنه كانه اذا التفت الى الشئ وحده ومعه قرين
التفاتا خاليا عن الالتفات الى قرينه فقد جعل غير مجاور لقرينه
وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط غير المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه
لانه غير مقارن بل مفارق فظن بهذا ان المعقولات الموجودة
فى العالم لما كان العقل ينالها من غير ان يتعرض لما يقارنها ان العقل
ليس ينال الا المفارقات منها وليس كذلك بل لكل شئ من حيث
ذاته اعتبار ومن حيث اضافته الى مقارن اعتبار فانا اذا عقلنا

عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث هو صورة الانسان وحده
فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ومن حيث عقلنا فليس
يجب ان يكون وحده ومفارقا فان المخالط من حيث هو هو غير
مفارق على جهة السلب لا على جهة العدول الذى يفهم منه المفارقة
بالقوام وليس يعسر علينا ان نقصد بالادراك او بغيره لبعض
الاحوال واحد من الاثنين ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما
وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذ كانت حقيقته ليست ملزوقة
من حقيقة الاخر اذ المعية توجب المقارنة لا المداخلة فى المعانى
والسبب الثانى غلطهم فى امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية
معنى واحد لم يذهب فيه الى انه معنى عدده واحد وهو بعينه يوجد
فى كثيرين فيكثر بالاضافة كاب واحد يكون لكثيرين بل هو كاباء
لابناء متفرقين وقد استقصينا القول فى هذا فى موضع اخر فهولاء
لم يعلموا انا نقول لاشياء كثيرة ان معناها واحد ونعنى بذلك
ان اى واحد منها لو توهمناه سابقا الى مادة هى بالحالة التى للاخرى
كان يحصل منها هذا الشخص الواحد وكذلك اى واحد منها سبق
الى الذهن منطبعا فيه كان يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان
اذا سبق واحد تعطل الاخر فلم يعمل شيئا لا كالحرارة التى لو طرات
على مادة فيها رطوبة اثرت معنى اخر او تعرضت لذهن سبق اليها الیه

معنى رطوبة ومعقولها المفعلة معنى آخر فلو انهم فهموا معنى
الواحد فى هذا لكفاهم ذلك ما اصلهم والثالث جهلهم
بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شىء آخر مباين فى الحد لم قوله
متناقض كقول المسئول الغالط اذا سئل هل الانسان من حيث
هو من حيث هو انسان شيء غير الانسان والوحدة والكثرة غير الانسان
وقد فرغنا ايضا من تفهيم هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية
توجد دايما باقية ان هذا القول هو قولنا ان الانسانية واحدة او كثيرة
وانما كان يكون هذا لو كان قولنا الانسانية والانسانية واحدة او كثيرة
معنى واحد ولذلك لا يجب ان يجيبوا الخصم اذا سلموا لانفسهم
ان الانسانية باقية فقد لزمهم ان الانسانية الواحدة بعينها
باقية حتى يضعوا انسانية ازلية والخامس ظنهم ان امورا مادية
اذا كانت معلولة يجب ان يكون عللها اى امور يمكن ان يفارق
فانه ليس اذا كانت الامور المادية معلولة وكان التعليمات مفارقة
يجب ان يكون عللها التعليمات لا محالة بل ربما كانت جواهر اخرى
ليست من المقولات التسع ولم يحققوا كنه التحقيق ان طبيعيات
من التعليمات لا يستغنى حدودها عن المواد مطلقا وان استغنت
عن نوع من المواد وهذا اشيا يشبه ان يكفي فى تحقيقها اصول
سلفت لنا فلنتجرد للقائلين بالتعليمات

الانسان من حيث هو انسان انسان فقط وليس انسان واحد او كثير فقال واحد او كثير فان

وكذلك

رب يسر ولا تعسر يا ... ام ...

القصل الثالث فى ابطال القول بالتعليمات والمثل

فنقول انه ان كان فى التعليميات تعليمى مفارق للتعليمى المحسوس
فاما ان يكون فى المحسوس تعليمى البتة او لا يكون فان لم يكن
فى المحسوس تعليمى وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا
معدود محسوس واذا لم يكن شىء من هذا محسوسا فكيف
السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدا تخيلنا لذلك
من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها
لحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير
منها فى المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات ثم توجد فى المحسوس
ايضا فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون
ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت
مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة امورا غير التى نتخيلها او
نعقلها ونحتاج فى اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر فى
حال مفارقتها فلا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء
عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عملا انساقوا
اليه وان كانت مطابقة مشاركة له فى الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه
التى فى المحسوسات انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق
ما لم حدها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها بسبب من الاسباب

ويكون هي معرضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك
اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن شان
هذه المادية ان يفارق وهذا هو خلاف ما عقلوه وبنوا عليه
اصل رايهم وايضا فان هذه المادة التي مع العوارض اما ان يحتاج
الى المفارقات او لا يحتاج اليها فان كانت يحتاج الى مفارقات
فانما يحتاج الى مفارقات غيرها لطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا
الى الاخرى وان كانت هذه انما يحتاج الى المفارقات بما عرض لها
حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات البتة
ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض
للشيء يوجب وجود امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات
محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان
وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب
العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة
وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا
لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات
ناقصة فان هذا المقارن للمادة تلحقه من القوى والافاعيل
ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انساني ساذج وبين
شكل انساني حي فاعل والعجب منهم اذ يجعلون الخط مجردا في قوام

وانما

فكذلك يجب

قوامه عن السطح والنقطة عن الخط فما الذي يجمعها في السطح
الجسم الطبيعي اطبيعة واحدة منها يوجب ذلك فيجب ذلك
ان يجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او باري ثم
الخط كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورته فليس
الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله ولا هو غايته بل ان كان ولا بد
فالجسم التام الكامل في الابعاد هو الغاية للخط وغيره ولا هو هو لاه
بل هو شيء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع وايضا يلزم القايل
بالاعداد وان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثيرة ونقصانها
فيكون بين الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل
دايما موجود في الاكثر فيكون في احدهما الاخر ومن هولاء من يجعل
الوحدات متساوية فيكون ما خالف به الاكثر الاقل جزءا من
الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا غير متساوية فان كان
يختلف بالحد فليست وحدات الا باشتراك الاسم وان كانت
لا يختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في الحد يزيد وينقص فاما
ان يكون زيادة الزايد منها بشيء فيها بالقوة كالمقادير فيكون
الوحدة مقدارا لا مبدا مقدار ما وان كانت زيادة الزائد
بشيء فيها بالفعل كالاعداد فيكون الوحدة كثيرة ويلزم القائلين
بالعدد العددي والمكيين منه صور الطبيعيات ان يعلوا الحد

الاجتماع

سيين اما ان يجعلوا للعدد المفارق للموجود نهاية فيكون تناهيه
عند حد من الحدود دون غيره من الاختراع الذى لا محصول له
او يجعلونه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهولاء
يجعلون الوحدة الاولى غير كل واحدة من الوحدتين اللتين
فى الثنائية ثم يجعلون الثنائية الاولى غير الثنائية التى فى
الثالثة واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا مع انه ليس
بين الثنائية الاولى والثنائية التى فى الثلاثية فرق فى الذات
بل فى عارض وهو مقارنة شئ له ومقارنة الشئ للشئ لا يجوز ان
يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما كان مقارنا لان المقارن مقارن للموجود
واما المفسد فغير مقارن وكيف تكون الوحدة مفسدة للوحدتين
الا بافسادها واحدا واحدا منهما وكيف تكون الوحدة مفسدة للوحدة
ولو افسدتها لم يكن ثنائية بل الثنائية بمقارنة الوحدة
اياها لا تصيرها باينة الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة للوحدة
فان الوحدة لا يغير بالمقارنة حالا بل يجعل الكل اكثر ويدع الجزء
على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات متشاكلة والتركيب واحدا
كانت الطبيعتان متفقتين الا ان يعرض شئ يغير ويفسد
ولا يجوز ان لا يكون الوحدات متشاكلة فان العدد يحدث من
وحدات متشاكلة لا غير على ان قوما منهم يقولون ان الثنائية

فكذلك

الثنائية تلحقها من حيث هى ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية
فلذلك تكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلاثية فيلزم ان تكون
العشارية مركبة لا من خماسيتين على ما يكون به الخماسيتان خماسيتين
لان احاد العشرة غير احاد الخماسية فلا يتركب العشارية من
خماسيتين ويلزم ان يكون احاد الخماسية اذا كانت جزء عشرة مخالفة
لاحادها اذا كان جزء خمسة عشر لكنهم عساهم ان يقولوا ان الخماسية
التى فى خمسة عشر غير الخماسية التى فى العشارية البسيطة لانها
خماسية عشارية هى جزء من خمسة عشر فيلزم ان يكون العشارية اذا
اضيف اليها الخماسية لا يصير خمسة عشر او يستحيل احادها وذلك
كله محال ثم ان لم تكن خماسية العشرة مساوية للخماسية المطلقة فلا تكون
خماسية الا باشتراك الاسم وبالحرى ليس نفهم معنى الخماسية فيها
بعد المشاركة فى اللفظ وان كانت مساوية فيكون اذن الاحاد فى
جميعها متساوية والثنائيات والثلاثيات فيكون ايضا صورة
الثلاثية موجودة فى الرباعية لكن الثلاثية صورة لنوع طبيعى و
الرباعية كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور
اخرى مخالفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد اخر
صورة للفرس اما اكثر منه واما اقل فان كان اكثر منه كان نوع الانسان
موجودا فى الفرس وان كان اقل منه كان نوع الفرس موجودا فى

الانسان فيلزم ان يكون صورة انواع قبل انواع وصورة انواع بعد انواع
اذا كانت اشد تركيبا منها وان تاخذ تركيب الانواع من الانواع ملحدا ثم م
غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود له ترتيب ذاتي من الوحدانية
والثنائية يذهب الى غير بالفعل وقد بين فساد هذا واما الذين
يولدون بالعدد للتكرير مع ثبات الوحدة للواحدة فليس يفهم الواحدة
للتكرير فيه معنى لا ايجاد شيء آخر غير الاول بالعدد فان كان
العدد يفعله التكرير وليس كل واحد من الاول والثاني فيه وحدة
فليس الوحدة فيه مبدا تاليف عدد فان كان الاول من حيث هو
اول وحدة والثاني من حيث هو ثان وحدة فهناك وحدتان
فان الوحدة الواحدة لا يتكرر الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه
المرة اما ان تكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية ولم تعدم في
الوسط فهي كما كانت لا انها كررت وان عدمت ثم اوجدت فالموجودة
متخصصة اخرى وان كانت ذاتية فذلك ابين وقوم الوحدة كالهيولى
للعدد وقوم جعلوها كالصورة لانها يقال على الكل والعجب من الفيثاغورس
اذ جعل الوحدات الغير المتجزية مبادي للمقادير وعلموا ان المقادير
يذهب في التجزي الى غير النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة
صارت نقطة والثنائية على ذلك القياس فان الثنائية اذا قارنتها
فعلت خطا والثلاثية سطحا والرباعية ولا يخ اما ان يكون المادة لها

لها مشتركة او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة
واحدة فيصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا
مع استحالته يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدا للجسم اولى من
كون الجسم مبدا للنقطة بل هما يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع
واحد وان كانت موادها مختلفة فلا يوجد في مادة الثنائية
وحدة فلا يكون في مادة الثنائية وحدتان فلا يوجد في مادة الثلاثية
ثنائية ويلزم ان لا تكون هذه الاشياء معا واما على مذهب التحقيق
فليست النقطة موجودة الا في الخط الذي هو في السطح الذي هو
في صورة الجسم الذي هو في المادة وليست النقطة مبدا الا بمعنى
الطرف واما بالحقيقة فالجسم هو المبدا بمعنى انه معروض للتناهي
والعجب ممن جعل المبدا الزيادة والنقصان فجعل المضاف مبدا والمضاف
هو امر عارض لغيره من الموجودات ومتاخر عن كل شيء ثم كيف يمكنهم ان
يجعلوا في الوجود كثرة فان الوحدة الثنائية التي توجد في الكثرة
مضافة الى الاول ان كانت موجودة لذاتها فهما ذاتان وحدة وحدة
وواجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يباين شيئا الا بالجوهر لا بالعدد
فان جاءت بانقسام وحدة فليست الوحدة الا مقدارا فان جاءت
بسبب آخر فالوحدة لها علة موجودة في طبيعتها وليست من الامور
التي بذاتها ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة

والكثرة من الاضداد وقسموها الى الخير والشر فمنهم من مال
الى ان يجعل العدد من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام
ومنهم من مال الى ان يجعل الوحدة من الخير فاذا كانت الوحدة
من الخير فكيف تولد من خير شر ومن شر خير وكيف حصل من
ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا فكيف حصل
من ازدياد الشر خيرا وكيف كان الاول والمبدا شرا حتى صار
الافضل معلولا والانقص علة ومنهم من جعل الوحدة والعدد
من باب الخير وجعل الشر الهيولى والهيولى ان كانت معلولة
فيكون لها علة تستند الى هيولى او الى صورة فان كانت تستند
الى هيولى فستقف على ما يقصد بالكلام وان كانت تستند
الى صورة فكيف تولد الخير شرا وان لم تكن معلولة فهي واجبة
بذاتها فاما ان تكون قابلة للانقسام او مجردة فان كانت قابلة
للانقسام في نفسها فهي مقدار مؤلف من آحاد على آرائهم فهي
ايضا من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها وحدانية
والوحدانية بما هي وحدانية خير اذ ليس عندهم للخير معنى الا كونها
وحدة او نظاما من العدد والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا
كون الوحدة وحدة غير كونها خيرا انتقضت اصولهم كلها وان جعلوا
الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها وحدانية

وحدانية خيرية ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها علتها لاحقها
غريب فللتجرد اللحوق يلزم هذا البحث بعينه ثم كيف يتولد من الاعداد
حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء الى
فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشيء الى اسفل فان بطلان هذه
ما يغني عن تكلفاته على ان قوما منهم جعلوا الاشياء يتولد من عدد
يطابق كيفية ويوجد معها فيكون المبادي ليست اعدادا بل اعدادا
وكميات وكيفيات وامورا اخرى وهذا مح

في تناهي العلل الفاعلية والقابلية

واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري ان نختمه بمعرفة المبدا الاول
للوجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد لا شريك له في مرتبته
ولا ند له ونذل على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات
دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين به فاول ما يجب
علينا من ذلك ان ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية و
ان في كل طبقة منها مبدا اول وان مبدا جميعها واحد وانه مباين
لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان كل موجود فمنه
ابتداء وجوده فنقول اما ان علة الوجود للشيء يكون موجودة معه
فقد سلف لك وتحقق ثم نقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة
ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المعلول

وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملته في القياس الذي لبعضها
الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين
نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول متوسط و
الآخر معلول بغير متوسط ولم يكن كذلك لا الاخير ولا المتوسط
لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد
فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلثة خاصية
فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف
الآخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول
لطرف وسواء كان الوسط واحدا او فوق واحد وان كان فوق
واحد فسواء ترتب ترتيبا [illegible] متناهيا او ترتب ترتيبا غير متناه
فانه ان ترتب في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة
واحدة يشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون
لكل واحد من الطرفين خاصيته وكذلك ان ترتبت في كثرة غير متناهية
فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك لان
اي جملة اخذت كان علة لوجود المعلول الاخير وكانت معلولة
اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها ومتعلق الوجود
بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير
وعلة له وكلما زادت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا

باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها
علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف
وهذا محال وقول القائل انها اعني العلل قبل العلل يكون بلا نهاية
مع تسليمه لوجود الطرفين حتى يكون طرفان وبينهما وسايط بلا نهاية
ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على
ان قول القائل ان ههنا طرفين ووسايط بغير نهاية قول يقوله باللسان
دون الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه في نفسه وان
كان المحصي لا ينتهي الى طرفه فان ذلك معنى في المحصي لا معنى في الشيء
نفسه وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل
ما بين الطرفين فهو محدود ضرورة بهما فقد تبين من جميع هذه
الاقاويل ان ههنا علة اولى فانه وان كان ما بين الطرفين غير متناه
ووجد الطرف فهو اول لما لا يتناهى وهو علة غير معلول وهذا
البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات اصناف العلل
العلل وان كان استعمالنا له في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل
ذي ترتيب في الطبع فانه متناه وذلك في الطبيعيات وان كان
كالدخيل فيها فلننتقل الى بيان تناهي العلل التي يكون اجزاء من وجود
الشيء ومتقدمة في الزمان وهي العلل التي يخص باسم العنصرية وهي
يكون عنه الشيء بان يكون هو جزءا ذاتيا للشيء وبالجملة اعتبر قولنا

شيء من شيء ان يكون قد دخل في وجود الثاني امر كان للشيء الاول
اما الجوهر والذات الذي للشيء الاول مثل الانسان في الصبي
اذا قيل انه كان رجل وجزء من الجوهر والذات الذي للشيء الاول
مثل الهيولى في الماء اذا قيل انه كان منه هواء ولا تعتبر المفهوم
من قول القائل كان كذا من كذا اذا كان بعده ولم يدل لفظ
من على شيء من ذات الاول بل على البعدية فقط فنقول ان كون
الشيء من الشيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من
الاول داخلا في جوهره يقال على وجهين احدهما بمعنى ان يكون
الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك ... بالثاني
كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا
فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري
ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد
اذا قيس الى الكمال الاخير والثاني بان يكون الاول ليس انه طبايعه
يتحرك الى الثاني وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من
جهة مهيته ولكن من جهة حامل مهيته واذا كان منه الشيء
لم يكن من جوهره الذي بالفعل لا بمعنى بعد ولكن كان من جزء
جوهره وهو الجزء الثاني الذي يقارن القوة مثل الماء انما
يصير هواء بان ينخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل لها

لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه
فيه الجوهر الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد في الثاني
ذلك الجوهر ولما كان في اول جوهر ما هو اقدم موجود فيما هو
اشد تاخرا كانه هو بعينه او بعض منه وكان الثاني هو مجموع
جوهر الاول وكمال مضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان
الشيء المتناهي الموجود بالفعل لا يكون له ابعاض بالفعل كانت
ابعاضا مقدارية او معنوية لها ترتيب غير متناهية فقد استغنينا في
بذلك من ان نشتغل ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع من
هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن واما الثاني من القسمين
فانه من الظاهر ايضا وجوب التناهي فيه لان الاول انما هو القوة
الثاني لاجل المقابلة التي بين صورته وبين صورة الثاني و
تلك المقابلة يقتصر في الاستحالة على الطرفين اي انه يكون كل واحد
من الامرين موضوعا للاخر فيفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا
فهو بالحقيقة لا يكون احدهما بالذات متقدما على الاخر بل يكون
تقدمه عليه بالعرض اي باعتبار الشخصية دون النوعية ولهذا
ليس طبيعة الماء اولى بان يكون مبدا للهواء من الهواء للماء
بل هما كالمتكافيين في الوجود واما هذا الشخص من المياه فيجوز
ان يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمتنع ان يتفق ان لا يكون

لتلك الاشخاص نهاية او بداية وليس كلامنا ههنا فيما هو بشخصيته
مبدا الابنوعيته وفيما هو بالعرض مبدا لا بالذات فانه يجوز ان يكون
هناك علل قبل علل بلا نهاية بلا نهاية في الماضي او المستقبل وانما علينا
ان نبين التناهي في الاشياء التي هي بذواتها علل فهذا هو
الحال في ثاني القسمين بعد ان نستعين ايضا بما تبين في الطبيعيات
والقسم الاول هو الذي هو بذاته علة موضوعية ولا ينعكس فيصير
الثاني علة للاول فان الثاني لما كان عند الاستكمال والاول
عند الحركة الى الاستكمال لم يجز ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد
ان يكون م حصول الاستكمال كما يجوز الاستكمال بعد الحركة الى الاستكمال
فجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل
في شكوك يلزم ما قيل وحلها ونحن فقد آثرنا في هذا البيان ان
نحاذي المذكور في التعليم الاول في المقالة الموسومة بالف الصغرى
ثم على هذا الموضع شكوك يجب ان نوردها ثم نتجرد لحلها فمن
ذلك لقائل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف القسمة في كون
الشيء من شيء آخر لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشيء
خ من آخر يضاده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني
و كون الشيء المستكمل عن المتحرك اليه الذي في طريق الكون وهذا
غير مستوف للقسمة لان كل ما يكون عن الشيء يكون اولا

اولا على وجهين وهو انه لا يخ اما ان يكون الاول المكون منه هو
على وجود ذاته لم يبطل منه شيء ولم يفسد الا معنى الاستعداد او
ما يتعلق به واما ان يكون الاول انما يمكن منه الثاني بزوال شيء عن
الاول والقسم الاول لا يخ اما ان يكون عنه الشيء وقد كان مستعدا
فقط فخرج الى الفعل دفعة من غير سلوك او يكون قد كان مستعدا فقط
فخرج الى الفعل بحركة متصلة فيها بين الاستعداد الصرف والاستكمال الصرف
فيكون الكائن في القسم الاول ينسب انه كان عن حالة واحدة كقولنا كان
عن الجاهل بامر كذا عالم والكائن في القسم الثاني ينسب انه كان تارة
عن حالة سالكة كقولنا من الصبي رجل وتارة عن حالة مستعدا فقط
كقولنا كان عن المني رجل فان اسم الصبي هو للمستعد ان يستكمل رجلا
وهو في السلوك واسم المني للمستعد ان يكون انسانا لا بشرط ان يكون
في السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان استكمالا وكان
الكون منه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج
عن استعداد صرف الى الفعل استكمالا فان النفس يعتقد الراي الخطا
الى الفعل م فيخرج فيه من القوة ويكون ليس على سبيل الاستكمال ولا ايضا على سبيل
الاستحالة وايضا فان العناصر يتكون منه الكاينات فيكون متحيلة
عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما علمت فيكون المزاج
غير كاين فيها لزوال ضد المزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم ليس هو

من القسم الذى مثل له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر
لا يفسد فى انواعها عند المزاج بل يستحيل ولا من القسم الذى مثل له
بكون الرجل من الصبى لانه كان لا ينعكس فلا يكون الصبى بفساد
الرجل وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شىء عنه امتزج بعد فساد
المزاج وايضا فانه تكلم لا على الموضوع بما هو الموضوع بل بما يدل عليه لفظ
الكون من الشىء ومعلوم ان هذا لا يقال لكل نسبة للمكون الى موضوعاته
فان من المستعدات اما التى يكون منها الشىء بالاستحالة الا اسم له
من جهة ما هو مستعد اذ لا يلحقه تغير عن حالته التى لم يقبل الخروج
الى الفعل فلا يقال ان الشىء كان منه فلا يقال كان من الانسان رجل
ولكن من الصبى لان الصبى اسم للشىء من جهة ما هو ناقص ولانه
لا يتم الا بالاستحالات ايضا فى طريق السلوك فكانه لما سمى كان لمعنى
يدل عليه الاسم يزول عنه عند الخروج الى الفعل كانه ما لم يتوهم فيه
زوال امر ما كان له بسببه استحقاق الاسم لم يقل انه يكون منه شىء
فيعرض من هذا ان يكون ما لا يسمى فيه نسبة الكائن الى الموضوع
غير داخل فى هذه القسمة ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع
بالعرض لا الذى بالذات لان الصبى بما هو صبى لا يجوز ان يصير رجلا
حتى يكون هو صبى ورجل بل يفسد المعنى المفهوم من اسم الصبى
حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبى آخر الامر بمعنى بعد ويكون

ويكون ايضا انما يتكلم على الموضوعات التى بالعرض وايضا فانه لا يخلو
اما ان يكون الماء اذا كان منه الهواء عنصرا له بوجه ما او لا يكون
فان لم يكن فالاشتغال بذكره باطل وان كان فليس يجب اذا كان الهواء
يستحيل فى كيفيته الفاعلة الى المائية فيصير عنصرا له الا يستحيل فى كيفية
اخرى فيصير عنصرا لشىء آخر مثلا فى رطوبته فيصير عنصرا للنار من
غير ان يرجع ماء ثم كذلك النار فى كيفية اخرى غير مقابلة للتى فيها
استحال اليها الهواء فيكون العلل المادية يذهب الى غير النهاية من غير
ان يرجع فاذن لم يتبين من وضعه انه يجب ان يرجع لا محالة بل امكان
الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهى وليس ذلك مطلوبه بل وجوب
التناهى ولنشرع الآن فى حل هذه الشكوك فنقول الاولى ان يكون
كلام المعلم الاول انما هو فى مبادى الجوهر بما هو جوهر لا بما هو جوهر
معروض له لا ما يقوم جوهريته ولا ايضا يكمله فيكون كلامه فى كون
الجوهر من عنصره او من موضوع له اما على سبيل كون نوع الجوهر مطلقا
واما على سبيل نوع كمال الجوهر والاولى له ايضا ان يكون كلامه فى
الكون الطبيعى دون الصناعى واذا كان كذلك كان العنصر جزءا
ذاتيا فى وجود الكائن وايضا فى وجود المكون منه لست اعنى
بالذاتى ان يكون ضروريا لوجود المركب منه ومن غيره فان هذا ايضا
موجود للعنصر فى الاكوان الغير الذاتية مثل العنصر فى الجسم الابيض

ولكن اعنى بالذاتية ان يكون كون العنصر جزءا امرا ذاتيا له فلا يقوم
ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزءا لذلك الشىء او لما الشىء كماله
الطبيعى ان يكون جزء الجوهر او لآخر حكمه حكمها الا ان يكون العنصر يقوم حكمه
دون ذلك ثم عرض له ان صار جزءا من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو
مقوما له ولا مكملا لما يقومه فيكون كونه جزءا هو ذاتى بالقياس الى المركب
وليس ذاتيا بالقياس الى ذاته بل يجب ان لا يعرى عن كونه جزءا واذا
كان كذلك لم يخل الموضوع من احد امرين اما ان يكون متقوما بهذا
الشىء او بآخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه قبل حصول الصورة الحادثة
فيه شىء آخر يقوم مقامها فى تقويمه الا انها لا يجتمع مع هذا فيكون قد
كان قد حصل من العنصر ومن ذلك الشىء جوهر فلما كان الثانى فسد
ذلك الجوهر المركب وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد
تقوم لا بهذا الشىء الذى حدث لكن بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع
ولكنها قد حصلت بحيث يقوم المادة فقط ولم يحصل الامر الذى هو
علة غائية لهذه الصورة بالطبع فيكون الجوهر قد حصل ولم يحصل
كاملا بالطبع واذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع والقوة الطبيعية
مبدا الحركة الى الكمال الذى بالطبع فيلزم ضرورة ان لا يكون هذا الشىء
موجودا على سلامته الطبيعية زمانا لا عايق له فيه وهو غير متحرك
بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم ضرورة فى هذا القسم ان يكون المستعد

متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصناف كون الجوهر الذى يجب
الذى يجب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين ضرورة وكذلك
جميع اصناف ما هو كون الشىء عن شىء يكون ذلك القابل فى كليهما جزءا
ذاتيا باعتباره فى نفسه وباعتباره بالقياس الى المركب وليس لقائل
ان يقول لانه يجوز ان يكون القوة الطبيعية لا يتحرك الى كمالها لاعواز
معين من خارج او عايق مانع مثال الاول فقدان ضوء الشمس فى
الحبوب والبزور ومثال الثانى الامراض المذبلة فالجواب عن ذلك
ان كلام المعلم الاول ليس فى الذى يكون لا محالة يتحرك بالفعل
بل فى الذى لو لم يكن له عايق لطبيعته وكانت الاسباب الطبيعية
المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركا الى الكمال وكان فى
طريق السلوك فقد ظهر اذن ان ساير الاقسام غير مقصودة فى هذا
البحث الا القسم المذكور بل هذا الحكم غير صحيح فى ساير الاقسام فانه
يجوز فى غير كون الجواهر اذا فرضنا موضوعا مستعدا ان لا يزال يكتسب
استعدادا بعد استعداد لامور عرضية من غير ان يتناهى كالخشب
فانك كل ما شكلته بشكل استعد بذلك لامر واذا خرج استعداده
الى الفعل استعد لامر آخر وكذلك النفس فى ادراك المعقولات
ويشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية لا يمنع فيها هذا المعنى
واما الشبهة المذكورة فى كون الاشياء من العناصر وانه ليس على

على احد القسمين فحلها ايضا يظهر مما قد قيل وهو ان العنصر مفردا
ليس مستعدا لقبول صورة الحيوانية والنباتية بل يحصل له ذلك
الاستعداد بالكيفية التى يحدث فيه بالمزاج ما المزاج يحدث
فيه لا محالة استحالة ما فى امر طبيعى له وان لم يكن مقوما فيكون
نسبته الى صورة المزاج من القسم الذى يكون بالاستحالة واذا حصل
فيه المزاج كان قبول صورة الحيوانية له استكمالا لان ذلك المزاج
ويتحرك الطبع به اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة
الصبى الى الرجل فلذلك ليست تفسد صورة الحيوانية الى ان يصير
مجرد مزاج كما لا يكون الصبى من الرجل ويفسد المزاج لا موجب الصورة
البسيطة كما يستحيل الماء الى الهواء وليس الحيوان عنصر الجوهر العناصر
بل يستحيل اليها من حيث هى بسيطة فيكون اذن الامتزاج والبساطة
يتعاقبان على الموضوع والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر و
لكن يكمل طبيعة كل واحد منها من حيث هو بسيط فيكون النار
نارا صرفة فى الكيفية التى فيها اللازمة لصورتها وكذلك الماء
وكذلك كل واحد من العناصر واذن كون الحيوان يتعلق بكونين
ولكل واحد منهما حكم يخصه من وجوب التناهى فهو داخل ايضا
فى القسمين المذكورين واما الشبهة التى تعرض من جهة انه انما اخذ
من العناصر ما جرت به العادة بان يقال ان الشئ منه دون ما

ما لم تجر به العادة فالجواب عن تلك الشبهة هو انه ليس تتغير احكام
الاشياء من جهة الاسماء لكن يجب ان يقصد المعنى فليقصد
وليتعرف الحال فيه فنقول ان العنصر او الموضوع الذى يكون
منه الشئ اذا كان يتقدمه فى الزمان فان له من جهة تقدمه خاصية
لا يكون مع حصوله وهى الاستعداد القوى وانما يكون الجوهر
منه لاجل استعداده لقبول صورته واما اذا زال الاستعداد بالخروج
الى الفعل وجد الجوهر وان كان محالا ان يقال انه يكون منه ما اذا لم يكن له
من جهة الاستعداد اسم بل اخذ له اسم الذى لذاته الذى يكون له ايضا
عنده لا يجوز ان يكون منه شئ لم يكن هو الاسم الذى يتعلق بمعناه
التكون فان لم يكن من جهة الاستعداد اسم لم يمكن ان يقال باللفظ
وان كان المعنى حاصلا فى الوجود واذا كان المعنى الذى يكون للمسمى
حاصلا فى غير المسمى كان حكمه فى المعنى حكم ذلك وان كان عدم الاسم
الاسم يمنع ان حكمه فى اللفظ حكم ذلك فاذا اخذنا القول الذى يكون
لذلك الاسم لو كان موضوعا امكننا ان نقول فى كل شئ انه يكون
من العنصر مثلا امكننا ان نقول ان النفس العالمة يكون من نفس
جاهلة مستعدة للعلم الا ان يمنع استعمال لفظ يكون فيما خلا التكون
الذى فى الجوهر فلا يجوز ان نقول فى النفس العالمة انها كانت من
مستعدة للعلم ولكن يجوز لا تحة فى الجواهر وكلامنا فيها على انه فيما

صح
واذا

احسب لا يختلف هذا الحكم في الجواهر وذواتها وفي الجواهر مع احوالها
واما قول هذا القايل ان هذا يكون كونا من الشيء بمعنى بعد فليس اذا
كان بمعنى بعد كيف كان لم يكن الكون الذي تقصده فانه لابد في كل
كون عن شيء ان يكون الكائن بعد ما عنه كان انما الذي يريده المعلم
المعلم الاول ولا يتعرض له هو انه لا يكون هناك معنى غير البعدية مثل المثل
المثل الذي يضرب به ويشرح واما اذا كان من الشيء بمعنى ان كان بعده بان
بقي له من جوهره الذي كان اولا هو ايضا من جوهر الثاني لم يكن بمعنى
بعد فقط وكان الذي كلامنا فيه واما قول هذا القايل انه يتكلم في
العنصر الذي بالعرض دون العنصر الذي بالذات فقد وقعت فيه
المغالطة بسبب ان العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر للقوام في الاعتبار
وان كان هو هو بالذات فان العنصر بالذات للكون هو ذات مفارقة للقوة
والعنصر بالذات للقوام هو ذات مقارنة للفعل وكل واحد منهما هو
عنصر بالعرض لما ليس هو عنصرا له بالذات وكلامنا في العنصر الذي
للكون لا في الذي للقوام فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذي
للكون مبدا للقوام فان الصبي ليس عنصرا لقوام الرجل ولا يكون
منه قوام الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون الرجل
فان قال قائل ان المعلم الاول انما يتكلم في مبادي الجواهر مطلقا فلم اعرض
عن العنصر الذي للجوهر في قوامه مثل موضوع السماء واقتصر على العنصر

العنصر للجوهر في كونه فالجواب عن ذلك ان عنصر قوامه جزء منه وهو
معه بالفعل ولا يشكل تناهي الامور الموجودة بالفعل على ان من بلغ
ان يتعلم هذا العلم ووقف على ساير ما سلف فانما يشكل عليه من امر تناهي
العلل ولا تناهيها انه هل يمكن ان يكون كذلك في العناصر التي بالقوة
واحد بعد آخر مختلفة بالقرب والبعد واما الشك الآخر في حديث
الماء والهواء فحله سهل على من وقف على كلامنا في العناصر حيث تكلمنا
في الكون والفساد على ان الكلام ههنا في كون الشيء من الشيء بالذات و
كل تغير من الذي بالذات فهو في مضادة واحدة مقصورا عليها فيكون الذي
كان عنها بالذات تقبل لها ضرورة وفي الاخرى كذلك فيكون جملة التغيرات
محصورة وكل طبقة منها مقصورة على طرفين يرجع باحدهما الى الآخر فقد
انحل جميع الشبه المذكورة

الفصل الثالث في ابانة تناهي العلل الغائية والصورية واثبات المبدا الاول مطلقا وفضل القول في العلة الاولى مطلقا وفي العلة الاولى مقيدا وبيان ان ما هو علة اولى مطلقة علة لساير العلل

واما تناهي العلل الغائية فيظهر لك من الموضوع الذي
حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك في امرها فان العلة الغائية اذا ثبت
وجودها ثبت تناهيها وذلك لان العلة التمامية هي التي يكون جميع
الاشياء لاجلها ولا تكون هي لاجل شيء آخر فان كان وراء العلة التمامية
علة تمامية كانت الاولى لاجل الثانية فلم يكن الاولى علة تماميه

وقد فرضت انه علة تمامية فاذا كان كذلك فمن زعم ان يكون العلل
التمامية يمتى واحدة بعد اخرى فقد رفع العلل التمامية فى نفسها
وابطل طبيعة الخير التى هى العلة التمامية اذ الخير هو الذى يطلب
لذاته وساير الاشياء يطلب لاجله فاذا كان شىء يطلب لشىء آخر كان
نافعا لا خيرا حقيقيا فقد اتضح ان فى ايجاب لاتناهى العلل التمامية
رفع العلل التمامية فان من جوز ان ورآء كل تمام تماما فقد ابطل فعل
العقل فانه من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل لانه يروم مقصودا بالفعل
او غاية حتى اذا كان فاعل ما منا يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل انه
يعبث ويجازف ويفعل لا بما هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان
هذا هكذا فيجب ان يكون الامور التى يعقلها العاقل بما هو عاقل محدودة
تفيد غايات مقصودة لانفسها واذا كان الفعل العقلى لا يكون الا محدود
الغاية وليس ذلك للفعل العقلى من جهة ما هو فعل عقلى بل من جهة
ما هو فعل يروم به الفاعل الغاية فهو اذن كذلك من جهة ما هو ذو غاية
فاذن كونه ذا غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظهر انه لا يصح قول القائل فظاهر
ان كل غاية وراءها غاية واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا
من مواضع اخرى انها لغايات واما العلة الصورية للشىء فيفهم
عن قريب تناهيها بما قيل فى المنطق وبما علم من تناهى الاجزاء الموجودة
للشىء بالفعل على ترتيب طبيعى وان الصورة التامة للشىء واحدة

واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو العموم والخصوص وان العموم
والخصوص يقتضى الترتيب الطبيعى وما له ترتيب طبيعى فقد علم تناهيه
وفى تامل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل ونبتدى فنقول
اذا قلنا مبدا اول فاعلى بل مبدا اول مطلق فيجب ان يكون واحدا
واما اذا قلنا علة اولى صورية وغير ذلك لم يجب ان يكون واحدة
وجوب ذلك فى الواجب الوجود لانه لا يكون ولا واحد منها
علة اولى مطلقا لان واجب الوجود واحد وهو فى طبقة المبدا
الفاعلى فيكون الواحد الواجب الوجود هو مبدا ايضا لتلك الاوائل
فقد بان من هذا وما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد
بالعدد وبان ان ما سواه اذا اعتبر ذاته كان ممكنا فى وجوده وكان
معلولا ولاح انه ينتهى فى المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شىء الا
الواحد الذى هو لذاته واحد والموجود الذى هو لذاته موجود
فانه مستفيد للوجود من غيره وهو ايس به ليس فى ذاته وهذا معنى
كون الشىء مبدعا اى نايل الوجود عن غيره وله عدم يستحقه فى ذاته
مطلق ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او مادته دون صورته
بل بكليته فكليته اذا لم يقترن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع
عنه وجب عدمه بكليته فاذن ايجاده عن الموجد له بكليته فليس جزء
منه يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لا مادته ولا صورته ان

كان ذا مادة وصورة فالكل اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع و
ليس لايجاده لما يوجد عنه ايجادا امكن العدم البتة من جواهر الاشياء
بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الابداع المطلق
والتأييس المطلق ليس تأييسا ما وكل شيء حادث عن ذلك الواحد
وذلك الواحد محدث له اذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن وهذا
البعد ان كان زمانيا سبقه القبل وعدم مع حد وتر فكان الشيء هو
الموصوف بانه قبله وليس الآن فلم يكن يتهيأ ان يحدث شيء الا
وقبله شيء آخر تقدم بوجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق
وهو الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي ههنا هو البعد الذي
بالذات فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره
واذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم و
الامكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية
بالذات فكل شيء غير الاول الواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا
باستحقاق نفسه

في الصفات الاول

للمبدا الواجب الوجود فقد ثبت لك الآن شيء واجب الوجود
وكان ثبت لك ان واجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته
شيء ولا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدا الوجوب وجود كل شيء
ويوجبه ايجابا اوليا او بواسطة واذا كان كل شيء غيره فوجوده

واذ لا شيء سواه واجب م

رب يسر ولا تعسر تمم [illegible]

فوجوده من وجوده فهو اول ولا نعني بالاول معنى ينضاف
الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار
اضافته الى غيره واعلم انا اذا قلنا بل بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه
من الوجوه وان ذاته وحدانى صرف محض حق فلا نعني بذلك انه ايضا
لا يسلب عنه وجودات ولا يقع له اضافة الى وجودات فان هذا
لا يمكن وذلك لان كل موجود يسلب عنه انحاء من الوجود مختلفة
كثيرة ولكل موجود من الموجودات نوع من الاضافة وخصوصا الذي
يفيض عنه كل وجود ولكنا نعني بقولنا انه وحدانى الذات لا يتكثر
انه كذلك في ذاته ثم ان تبعته اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك
اللوازم لوازم للذات معلولة للذات توجد بعد وجود الذات و
ليست مقومة للذات ولا اجزاء لها فان قال قائل فان كانت تلك
معلولة لها فلها ايضا اضافة اخرى ويذهب الى غير النهاية فانا نكلفه
ان يتامل ما حققناه في باب المضاف من هذا الفن حيث اردنا
ان نبين ان الاضافة يتناهى ففي ذلك انحلال شكه ونعود فنقول
ان الاول لا مهية له غير الانية وقد عرفت معنى المهية وبماذا يفارق
الانية فيما يفارقه في ابتدا تعليمنا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان
يكون له مهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من راس ان واجب
الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد

وقد يعقل من ذلك ان مهية هي مثلا انسان او جوهر آخر من الجواهر
وذلك الانسان هو الذى هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد
انه ماء او هواء او انسان وهو واحد وقد يتأمل فيعلم ذلك مما وقع فيه
الاختلاف فى ان المبدا فى الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدا
واحدا وجعل بعضهم كثيرا فالذى جعله منهم واحدا فمنهم من جعل — وبعضهم جعله
المبدا الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل ماء او هواء
او نارا او غير ذلك ومنهم من جعل المبدا ذات الواحد من حيث هو
واحد لا شىء عرض له الواحد فغرق اذن بين مهية يعرض لها الواحد — لها
والموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد فنقول ان
واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التى فيها تركيب حتى
يكون هناك مهية ما ويكون تلك المهية واجبة الوجود فيكون — واجب
لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا
ان كانت تلك المهية انه انسان فيكون انه انسان غير انه واجب الوجود
فلا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون
ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهى مبدا كل حقيقة بل هى تؤكد
الحقيقة وتصححها فان كان له حقيقة وهى غير تلك المهية فان كان
ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب
دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود

بشىء
الوجود يوجد لشىء ليس هو فلا يكون واجب الوجود من حيث هو — فيكون
واجب الوجود بالنظر فى ذاته من حيث هو — ليس بواجب الوجود
واجب الوجود بواجب الوجود لان له شيئا به يجب وهذا ح اذا اخذ
مطلقا غير مقيد بالوجود بالوجوب الصرف الذى تلحقه المهية واذا اخذ — يلحق
لاحقا للمهية فانه وان كان قد يفارق ذلك الشىء فليست تلك المهية
البتة بواجب الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا
لانها لا يجب فى كل وقت وواجب الوجود مطلقا يجب فى كل وقت
وليس هكذا حال الوجود مطلقا اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود — بالوجوب
الصرف الذى يلحق المهية فلا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول
للمهية من هذه الجهة او لشىء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان
يكون معلولا والوجوب المطلق الذى للذات لا يكون معلولا فبقى
ان يكون واجب الوجود بالذات مطلقا متحققا من حيث هو واجب
الوجود بنفسه واجب الوجود من دون تلك المهية فيكون تلك — يكن
المهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان ممكنا
لواجب الوجود المشار اليه بالعقل فى ذاته و يتحقق واجب الوجود
وان لم يكن تلك المهية العارضة فاذن ليست تلك المهية مهية — العرضية
للشىء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل مهية لشىء آخر لا حق له
وقد كانت فرضت مهية لذلك الشىء وشىء آخر هف فلا مهية لواجب

معناه

الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية ونقول ان الانية
والموجود لوصار للمهية فلا يخ اما ان يلزم لذاتها او لشيء من خارج
ومح ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون
للمهية وجود قبل وجودها وهذا مح ونقول ايضا ان كل ماله مهية
غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود
لا يقوم من المهية التى هى خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون
من اللوازم فلا يخ ان اما ان يلزم المهية لانها تلك المهية واما ان
يكون لزومها اياها بسبب شيء اخر ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود
ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية
ويلزمها لنفسها فيكون الانية قد تبعت فى وجودها وجودا
وكل ما يتبع فى وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات
قبله فيكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقى
ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذى مهية فهى معلول وساير
الاشياء غير الواجب الوجود فلها مهيات وتلك المهيات
هى التى هى بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من
خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات نفيض عليها الوجود
منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير الاوصاف عنه
ثم ساير الاشياء التى لها مهيات فانها ممكنة توجد به وليس

وليس معنى قولى انه مجرد الوجود بشرط سلب ساير الزوايد عنه
انه الموجود المطلق المشترك فيه اذ كان موجود هذه صفته فان ذلك
ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب
اعنى فى الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذه الاخر
هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلى يحمل على كل شيء
وذلك لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة
والاول ايضا لا جنس له وذلك لان الاول لا مهية له فلا
جنس له اذ الجنس مقول فى جواب ما هو والجنس من وجه
هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى
الجنس لا يخ اما ان يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى ان
يكون هناك فصل وان لم يكن واجب الوجود وكان مقوما
لواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب
الوجود وهف فالاول لا جنس له وكذلك فالاول لا فصل له
واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا برهان عليه لانه لا علة
له وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لمية لفعله وللقائل ان يقول
انكم ان تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر فلستم تتحاشون
ان تطلقوا عليه معناه وذلك لانه موجود لا فى موضوع وهذا
المعنى هو معنى الجوهر الذى جنستموه فنقول ليس هذا معنى

المطلق م

ولما الا مهية له م

ولذلك

الجوهر الذى جنسناه بل معنى ذلك انه الشيء ذو الماهية المتقررة
التى وجوده وجود ليس فى موضوع كجسم او نفس والدليل على انه
اذا لم نعن بالجوهر هذا لم يكن البتة جنسا هو ان المدلول عليه
بلفظ الموجود ليس يقتضى جنسية والسلب الذى يلحق به لا يزيله
على الوجود الا نسبة مباينة وهذا المعنى ليس فيه اثبات شيء
يحصل بعد الوجود ولا هو معنى لشيء بذاته بل هو بالنسبة فقط
فالموجود لا فى موضوع انما هو المعنى الاثباتى فيه الذى يجوز
ان يكون لذات ما هو الموجود وبعده شيء سلبى ومضاف خارج
عن الهوية التى يكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه
لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا فى المنطق علما متيقنا وقد علمت متقنا
فى المنطق ايضا انا اذا اقلنا كل ا مثلا عنينا كل شيء موصوف بانه
ا ولو كان له حقيقة غير الالفية فقولنا فى حد الجوهر انه الموجود
لا فى موضوع معناه انه الشيء الذى يقال عليه موجود لا فى موضوع
على ان الموجود لا فى موضوع محمول عليه وله فى نفسه ماهية مثل
الانسان والحجر والشجر وهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا
والدليل على ان بين الامرين فرقا والجنس احدهما دون الآخر انك ان م
نقول لشخص انسان ما مجهول الوجود انه لا محالة هو ما وجوده يجهوله
ان لا يكون فى موضوع ولا نقول بانه لا محالة موجود الآن لا فى

لا فى موضوع وكانا قد بالغنا فى تعريف هذا حيث تكلمنا فى المنطق
كانه تأكيد وتكرار لما سلف من توحيد
واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج وبالحرى
ان نعيد القول فى ان حقيقة الاول موجود للاول دون غيره وذلك
لان الواحد بما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته
ومعناه اما مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان
الشيء الواجب الوجود شيئا هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو
هذا للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو
هذا الانسان فالانسانية يقتضى ان يكون هذا فقط فان وجدت
لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا هذا الامر
غير الانسانية وكذلك الحال فى حقيقة واجب الوجود فانها ان
كانت لاجل نفسها هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره
فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا المعين
لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده
الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف
فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف
تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين

امابسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع و
المكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين
لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى فكل ما ليس له
وجود الا وجود معين ولا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجية
فيما ذا يخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه فالاول
لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى
مشتركا فيه بوجه من الوجوه لا متفقي الحقايق والانواع ولا مختلفي
الحقايق والانواع اما اول ذلك فان وجوب الوجود لا مهية له
يقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب الوجود
اختلاف بعد وجوب الوجود وايضا لا يخ اما ان يكون ما يختلف به
آحاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة
لكل واحد من المتفقين فيه بها يخالف صاحبه او غير موجودة لشيء
منها او موجودة لبعضها وليس في البعض الآخر الا عدمها فان كانت
غير موجوده وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف
ههنا في الحقايق فهي متفقة الحقايق وقد قلنا انها تختلف حقايقها
بعد ما اشتركت فيه وان كانت غير موجودة في بعضها وموجودة
في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الآخر بان له حقيقة وجوب

وجوب الوجود وشيئا هو الشرط في الانفصال وللآخر حقيقة وجوب
الوجود مع عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم
فقط وليس هناك شيء الا العدم ينفصل به عن الآخر فيكون من
شان وجوب الوجود والحقيقة التي له ان تثبت قايمة مع عدم
شرط يلحق به والعدم لا معنى له محصلا في الاشياء والا لكان في
شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه خلاف اشياء بلا نهاية فلا يخ اما
ان يكون وجوب الوجود محققا في الثاني من دون الزيادة التي له
او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ويكون
شرطا في وجوب الوجود في الآخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فضلا
ايضا وليس من وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب وواجب
الوجود غير مركب وان كان لكل واحد منهما ما ينفصل به عن الآخر فهو
يقتضي التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخ ايضا اما ان يكون وجوب
الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحدة من الزيادتين او يكون
ذلك شرطا له في ان يتم فان تم وجوب الوجود لا اختلاف فيه بالذات
انما الاختلاف بعوارض تلحقه وقد قام الوجود واجبا مستغنيا عن
في قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخ اما ان يكون لا يتم دون ذلك
في ان يكون له حقيقة وجوب الوجود واما ان يكون وجوب الوجود
معنى متحققا في نفسه وليس ذاتك ولا احدهما داخلا في هويته

مقارن
معنى
لعدة
في الاول لا مثل له
في ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه بوجه من الوجوه

من حيث هو واجب الوجود ولكنه لابد من ان يصير حاصل
الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كان لها جوهرية في حد هويتها
فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة واما بالاخرى وايضا اللون
فانه وان كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا فصل البياض
فان كل واحد منهما كالعلة له في ان يوجد بالفعل ويحصل وليس
احدهما علة له بعينه بل ايهما اتفق ولكن ذلك في حال وذاك
في حال فان كان الامر على مقتضى الوجه الاول وكل واحد منهما داخل
في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه بحيث كان وجوب الوجود
وجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود
يحتاج الى شيء يوجده فيكون واجب الوجود من بعدما تقرر له
معنى انه واجب الوجود يحتاج الى شيء آخر يوجده وهذا محال
واما في اللون وفي الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة فان
الهيولى في انها الهيولى شيء واللون في انه لون شيء وفي انه
موجود شيء فنظير اللون هناك هو الواجب الوجود ههنا
ونظير فصل السواد والبياض هناك هو ما يخصص به كل واحد من
المفروضين ههنا وكما ان كل واحد من فصلي السواد والبياض
لا مدخل له في تقرر اللونية لونية كذلك يجب ان يكون خاصة
كل واحد من هذين كل واحد من هذين المفروضين لا مدخل لها

وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات وكيف
يعلم الجزئيات وعلى اي وجه لا يجوز ان يقال انه يدركها فواجب
الوجود تام الوجود لانه ليس شيء من وجوده وكمالات
وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن
وجوده لغيره كما يخرج في غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة
من كمالات وجوده قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد
بغيره وواجب الوجود فوق التمام لانه ليس انما له الوجود الذي
له فقط بل كل وجود ايضا فهو فاضل عن وجوده وله وفايض
عنه وواجب الوجود بذاته خير محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه
كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب
الوجود والعدم من حيث هو عدم لا يتشوق بل من حيث يتبعه
وجود او كمال للوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود فالوجود
خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في
حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم
صلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود
والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل
هو دايما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا
محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود فذاته بذاته يحتمل العدم

الواجب الوجود تام بل فوق التمام

الواجب خير محض

الموجود

وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر و
النقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد
يقال ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء وخيراتها وقد
بان ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيد لكل وجود
ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص
ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق لان حقيقة كل شيء خصوصية
وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود وقد
يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا ومع صدقه
دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر الاشياء فان ماهياتها
كما علمت لا يستحق الوجود بل هي في انفسها وقطع اضافتها الى
واجب الوجود يستحق العدم فلذلك كلها في انفسها باطلة وبه
حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء
هالك الا وجهه فهو احق بان يكون حقا و واجب الوجود عقل محض
لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في
ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده واما الوجود
الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي اذا تقرر
في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة
والذي ناله العقل بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال

الواجب حق

الواجب عقل محض

لا مدخل لها في تقرر وجوب الوجوب واما هناك فكان المدخل
للفصلين في ان صار يثبت اللون موجودا اي صار اللون شيئا
هو غير اللون وزايدا على انه لون وههنا ليس يمكن ذلك لان
وجوب الوجود يكون متقرر الوجود بل هو تقرر الوجود بل الوجود
شرط في تقرر مهية واجب الوجود او هو نفسه مع عدم
عدمه او امتناع بطلان واما في اللون فالوجود لا حق يلحق مهية
هي اللون فتوجد المهية التي هي بنفسها لون عينا موجودة
بالوجود فلو كانت الخاصة ليست علة في تقرر مهية وجوب
الوجود بل في ان يحصل له الوجود كان الوجود امرا خارجا من
تلك المهية خروجها عن مهية اللون كان الامر مستمرا على قياس
سائر الاشياء العامة المنفصلة بفصول وبالجملة المنقسمة في معان
مختلفة لكن الوجود يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجوبه
فيكون الخاصة كانها يحتاج اليها كشيء في امر هو الذي استغني
فيه عنه وهذا محال بل الوجوب ليس له الوجود كشيء ثان
يحتاج اليه كاللونية وجود ثان وبالجملة كيف يكون شيء خارجا
عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود ومع ذلك فان
حقيقة وجوب الوجود كيف يتعلق بموجب لها فيكون وجوب
الوجود في نفسه امكان الوجود وتقرر من راس فنقول بالجملة

مقرر

تلك

الاشياء

ان الفصول وما يجرى مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسى
من حيث معناه بل ربما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة فان
الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان فى ان لمعنى الحيوان حقيقته
بل فى ان يكون موجودا معينا واذا كان المعنى العام هو نفس
واجب الوجود كان الفصل يحتاج اليه فى ان يكون واجب الوجود
موجودا داخل ما هو كالفصل فى مهية ما هو كالجنس والحال
فيما يقع به اختلاف غير فصلى فى جميع هذا الامر اظهر فبين ان
وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له واذ هو
بريئ عن كل مادة وعلايقها وكلاهما شرط ما يقع تحت المضاد وعن الفساد
فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا جنس له ولا مهية له و
لا كيفية له ولا كمية له ولا اين له ولا متى له ولا شريك له
ولا ند له ولا ضد له تعالى وجل وانه لا حد له ولا برهان عليه بل
هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلايل الواضحة وانه اذا
حقيقته فانما يوصف بعد الانية بسلب المتشابهات عنه و
بايجاب الاضافات كلها اليه فان كل شيء منه وليس هو
مشاركا لما منه وهو كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده
الفصل السادس انه تام بل فوق التمام وخير ومعقل
كل شيء بعده وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شيء وكيف

فالذى له ذاته هوية هو عقل بذاته وكذلك هو معقول
معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا هو ان يكون
فى المادة وعلايقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين
لك هذا فالبريء عن المادة والعلايق المتحقق بالوجود المفارق
هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته
فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك
اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له
ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته هوية
مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذى له ماهيته المجردة
لشيء والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشيء وليس فى شرط
هذا الشيء ان يكون هو او آخر بل شيء مطلقا والشيء مطلقا اعم
من هو او غيره فالاول لك باعتبارك ان له مهية مجردة لشيء
هو عاقل وباعتبارك ان مهيته المجردة لشيء هو معقول
وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له مهيته المجردة لشيء هو
ذاته ومعقول بان مهيته المجردة هى لشيء هو ذاته وكل من
تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا الاقتضاء
لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى
شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا

آخر او هو بل هو نوع آخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه
من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما يحرك ولذلك لم يمتنع
ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا متحركا لذاته الى وقت
ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك و
المتحرك يوجب ذلك اذ كان المحرك يوجب ان يكون لشيء
محرك بلا شرط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون لشيء
متحرك عنه بلا شرط انه آخر او هو وكذلك المضافات يعرف
اثنيتها لا لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن اثنينيتها
فانا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون
القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون
هي في نفسها تعقل ذاتها او يعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا
قوتان قوة تعقل الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل
الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى نعقل الاشياء بلا نهاية
بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون
معقول شيء ذلك الشيء آخر وبهذا يتبين انه ليس يقتضي العاقل
ان يكون عاقل شيء آخر بل كل ما توجد له الماهية المجردة فهو
عاقل وكل ماهية مجردة توجد لهذا العاقل او لغيره فهو معقول له
اذا كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة اذ

معقولة ولكل ماهية مجردة يفارقها او لا يفارقها فقد فهمت ان
نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات
ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس يحصل الامرين الا اعتبار ان تحصيل
ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها لها وههنا تقديم
وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة
فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة
وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء
والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء
واما عارضة لها ان يعقل فلا يكون واجبة الوجود من كل
جهة وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال
ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه
تاثير والاصول السابقة يبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدا
كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له فهو مبدا للموجودات
التامة باعيانها والموجودات الكاينة الفاسدة بانواعها
اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون
عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا
زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نثبته فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل
عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا

ولا يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء

منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين
صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية
فيكون واجب الواجب متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت
بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة
وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص
وتركيب لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا
في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية للمتخيل
فانما يدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما
ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك
اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء
على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب
التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه
اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوايل الموجودات
عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار
من جهة ما واجبا بسببه قد بينا هذا فيكون هذه الاسباب
تتادى بمصادماتها الى ان توجد عنها الامور الجزوية فالاول
يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليها وما

وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن
ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث
هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها
شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت
تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادي لكونها ص
كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد
قلنا ان مثل هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا
مقصورا عليها فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي
ايضا كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص
الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككون الشمس مثلا او كالمشتري
واما اذا كان النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم
ذلك الشخص سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفته ونعود
فنقول كما انك اذا تعلم حركات السماويات كلها فانت تعلم كل
كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه ولكن على
نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان
حركة يكون كذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة
كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه
مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى لا يعادد

عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته
كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل
واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تحكم بما ان ذلك
الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية
ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم يجز ان
تحكم في هذا الآن بوجود الكسوف او لا وجوده الا ان
تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا
المشاهد وبين ذلك الكسوف الثاني الجزئي كذا فان ذلك
قد يجوز ان تعلم على هذا النوع من العلم ولا تعلمه وقت
ما يشك فيه انها هل هي موجودة بل يجب ان يكون قد حصل
لك بالمشاهدة شيء مشار اليه حتى تعلم بان ذلك الكسوف
فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كلية فلا
مناقشة معه فان غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا
ان الامور الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير
معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت
ولو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق
بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه
لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو

تعلم م

هذا م

من المدة وليس هذا نفس معرفتك بان في الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين الكسوف صح

كيف يعلم ويدرك علما يتغير معهما العالم م

وهو ان كسوفا لم يوجد بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد
وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا
ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه
وبعده فاما ان ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض
ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود لم
يبق علمك ذلك عند وجوده بل يحدث علم آخر ويكون فيك
التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح ان يكون في وقت الانجلاء على
ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني آني والاول الذي لا يدخل
في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان وذلك
الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد او معرفة
حديثة واعلم انك انما كنت متوصل الى ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك
بجميع اسبابها واحاطتك بكل ما في السماء واذا وقعت الاحاطة
بجميع الاسباب ووجودها انتقل منها الى جميع المسببات ونحن
سنبين هذا من ذي قبل زيادة كشف فيعلم كيف يعلم الغيب
يعلم من هناك ان الاول من ذاته كيف يعلم مبدا كل شيء وان ذلك
لانه مبدا كل شيء هو مبدا شيء او اشياء حالها وحركاتها كذا وما
ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب
الذي يلزمه ذلك لزوم التعدية والتادية فيكون هذه الاشياء

التفصيل م

مفاتح الغيب لا يعلم الغيب الا هو في نسبة المعقولات
اليه و في ايضاح ان صفاته الايجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة
وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والمجد الغير المتناهي و في تفصيل حال
اللذة العقلية ثم يجب ان نعلم انه اذا قيل عقل الاول قيل على المعنى البسيط
الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة
كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل
الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في
حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة عن عقليته ولانه يعقل
ذاته وانه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان المعنى المعقول
قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا نحن عن الفلك بالرصد
والحس صورته المعقولة ويكون الصورة المعقولة غير مأخوذة
عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم
يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها
فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل
الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما
توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فتتبع صورته
المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده على انها

تابعة

تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير
في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية تفيض عنها الوجود على الترتيب
الذي يعقله خيرا ونظاما و عاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام وخير من حيث
هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك
من شوق فانه لا ينفعل البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلبه فهذه ارادته
الخالية عن نقص يجلبه شوق وازعاج قصد الى غرض انه لو كانت للمعقولات
عنده صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف
وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل كل ما بعده فعقله
لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على ان
المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات
العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ التي يكون عنه لا فيه بل
اضافات على الترتيب بعضها قبل البعض وان كانت معا لا تتقدم ولا تتأخر
في الزمان اضافة اليها كيف وجدت والا لكان له فلا يكون هناك انتقال
في المعقولات ولا نظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف
وجدت والا لكان كل مبدأ صورة في مادة من شأن الصورة ان تعقل
بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل هذه الاضافة
له اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان
لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان -

التي ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبداء ذلك الشيء على
الترتيب الا عندما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض
عنها كل وجود وادراكها من حيث من شانها انها كذا يوجب ادراك
الاخر وان لم يوجد فيكون العلم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن
ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود
في الاعيان فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها تكون موجودة
في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته
وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صنع الربوبية
او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور
ارتسمت كان فيكون ذلك العقل والنفس كالموضوعة لتلك
الصور المعقولة ويكون معقولة على انها فيه ومعقولة من الاول على
انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدا لها فيكون من جملة تلك
المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها
بعد على الترتيب السببي المسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك
الشيء من معلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبداء له
فيكون صدورها عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقله خيرا وجدها
نفس عقله للخير او يتسلسل الامر لانه يحتاج ان يعقل انها عقلت وكذلك
الى ما لا نهاية وذلك مح فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا لما عقلها وجدت

ولم يكن معها عقل اخر لها ولم يكن وجودها الا انها معقولات فانما يكون
كانا قلنا لانه عقلها عقلها او لانها وجد عنه وجدت عنه فان جعلت هذه
المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته
ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها
امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة
في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبيل هاهنا من المحال فينبغي ان تجتهد جهدك
في التخلص من هذه الشبهة وتحفظ ان لا يتكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ماخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجوب زيد ليست
بواجب الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم
انه فرق بين ان تفيض عن الشيء صورة من شانها ان يعقل وان تفيض
عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته
مبدا لفيضان كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبداء لفيضان
كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل الاصول المعطاة
والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي ان يتضح فالاول يعقل ذاته ونظام الخير
الوجود في الكل انه كيف يكون بذلك النظام فذلك لانه يعقله وهو
مستفيض كائن موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبادئه
وهو خير غير مناف وهو تابع لخيرية ذات المبداء وكمالها المعشوقين
لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد الاول هو على نحو مرادنا حتى يكون

له فيما يكون عنه عرض فكانت قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو لذاته
مريد هذا النحو من الاراده العقلية المحضة وحيوته هذا ايضا بعينه فان
الحيوة التي عندنا يكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين
وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه
مبدأ فعله وذلك ايجاد الكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى
الايجاد فالحيوة منه ليس مما يفتقر الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة
منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان الصورة المعقولة التي
يحدث فينا فيصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان بنفس
وجودها كافية لان يتكون منها الصور الصناعية بان يكون صورا
هي بالفعل مباد لما هي له صورة لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة
ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي في ذلك لكن يحتاج الى ارادة
متجددة منبعثة عن قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة فتحرك
العصب والاعضاء الالية ثم يتحرك الالات الخارجة ثم يتحرك الماده فلذلك
لم يكن نفس وجود هذه الصور المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة
فينا عند المبدا المحرك وهذه الصورة محركة لمبدا القدرة فيكون محركة
محركة المحرك فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة
المفهوم لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له وكذلك
قد تبين ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدا

للكل

للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدا بذاته لا متوقف على وجود شي وهذه الارادة
على الصورة التي حققناها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود لا يكون غير نفس الفيض
وهو الجود فقد كنا حققنا لك من امر الجود ما اذا تذكرته علمت ان هذه الاراده
نفسها تكون جودا اذا حققت يكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان وموجود
ثم الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا
الوجود مع سلب وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فاللواتي يخالط
السلب انه لو قال قائل للاول ولم يتحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه
الكون في الموضوع واذا قيل له واحد لم يعن الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة
بالكم او القول او مسلوبا عنه الشريك فاذا قال عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة
الا ان هذه المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة
ما واذا قال له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل فاذا قال له قادر لم يعن به الا
انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذي ذكر فاذا قال له حي
لم يعن الا هذا الوجود العقلي ماخوذا مع الاضافة الى الكل المعقول ايضا بالقصد
الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال واذا قال له مريد لم يعن الا كون واجب الوجود مع
عقليته اي سلب المادة عنه مبدا النظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا
مولفا من اضافة وسلب واذا قال له جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب
بزيادة سلب اخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا
الوجود مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه مبدا للكل كل او

ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت صفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجب فيها
شيء يوجب لذاته اجزاء وكثرة بوجه من الوجوه ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء
فوق ان تكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة بريئة عن كل واحد من انحاء النقص واحدة
من كل جهة والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل شيء وجمال
كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود
الواجب وكل جمال وملائم وخير مدرك فهو محبوب معشوق ومبدأ ذلك كله
ادراكه اما الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي وكل ما كان
الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك اجمل واشرف ذاتا فاحباب القوة
المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود هو الذي في غاية الكمال والجمال والبهاء
الذي يعقل ذاته بتلك الغاية من البهاء والجمال وبتمام التعقل وبتعقل العاقل
والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق
واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم فالحسية
احساس بالملائم والعقلية تعقل للملائم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل
الادراك لافضل مدرك هو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شيء
وليس عندنا لهذه المعاني اسامي غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها
ويجب ان يعلم ان ادراك العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس فانه اعني العقل يدرك
الامر الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس
كذلك الحس للمحسوس فاللذة التي تجب لنا بان نعقل ملائما اي فوق اللذة التي تكون لنا بان نحس

ملايما

ملايما ولا نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان
يستلذ به لعوارض كما ان المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض وكذلك يجب
ان نعلم من حالنا ما دمنا في البدن فانا وان حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل
بالعقل لا نجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه وذلك لعائق البدن فلو انفردنا عن البدن
لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية و
للكمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من
اللذة والبهاء ما لا نهاية له وستوضح هذه المعاني كلها واعلم ان لذة كل قوة حصول
كمالها لها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء
ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول
عقل او لم يعقل ومعشوق عشق او لم يعشق

في الصدور الاشياء عن تدبير الاول والمعاد اليه

في صفة ما
عليه المبدأ الاول فقد ظهر لنا ان للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس له
او واقع تحت حد او برهان بريء عن الكم والكيف والماهية والاين والمتى والحركة لا
ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد من وجوه لانه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل
ولا في اجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته مركبة من معان
عقلية متغايرة يتحد بها جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي
له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم وقد كان
هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي ليس كالواحد الذي للاجسام

باتصال واجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هي معنى وجودي للجوهر ذاتا
او ذوات وقد انصح لك فيما سلف من الامور الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير
مجسمة وانها مبدء الحركة الاولية وبان تلك الحركة المستديرة ليست متكونة
تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما ان مبدا دائم الوجود وقد بان لك بعد
ذلك ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يستانف
حالة لم يكن مع انه قد بان لك ان العلة لذاتها موجبة للمعلول فان دامت اوجبت المعلول
دايما فلو اكتفيت بتلك الاشياء لكفتك ما نحن في شرحه الا انا نزيدك بصيرة فنقول
انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان
تكون علتا القابلية والفاعلية لم يكونا موجودتين او كانتا ذلك ولكن كان الفاعل لا يحرك
والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن القابل وكان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا
مجملا قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة
او لم يكن كان وجوب كون الكاين عنها او لا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كاين البتة
فان حدث ولم يكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه على سبيل ما يحدث بحدوث علته دفعة لا
على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته
او بعدها فاما القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متاخر
عنها البتة فان كانت العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة وما تاخر عنها المعلول
لزم ما قلناه في الاول من وجوب حادث آخر غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة
القريبة فان تمادى الامر على هذه الجهة وجدت علل وحوادث دفعة غير متناهية وجدت

معا وهذا مما يعرض الاصل القاضي بابطاله فبقى ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة
لا لقرب من علة او لبعد فبقي ان مبادي الكون تنتهي الى قرب علل او بعدها وذلك
بالحركة فاذن قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة
فهما كالمتماسين ولا نرجع الكلام الى الراس في الزمان الذي بينهما وفي انه ان لم
حركة كانت تلك الحوادث الغير المتناهية منها في ان واحد اذ لا يجوز ان يكون
في انات متلاقية متماسة واستحال ذلك بل يجب ان يكون واحدة فتقرب في ذلك الان
بعد بعدا وتبعد بعد قرب فيكون ذلك الان نهاية حركة او تودي الحركة الى اخرى
او امر آخر وان ادت الى حركة اخرى وجبت كانت الحركة التي كعلة قريبة لهذه الحركة
مماسة لها والمعنى في هذه المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين
ولا حركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة ولكن لا اشتغال
بهذا النحو من البيان يعرفنا ان كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة
كانت علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم
تكن الا الحادث وذلك الحادث لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا يبالي
اي حادث كان ذلك الحادث كان قصدا من الفاعل او ارادة او علما او الة او طبعا او
حصول هيئة او استعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف
كان فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا ولنرجع الى التفصيل ونقول ان كانت
العلة الفاعلة او القابلة موجودي الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما يحتاج الى
وقوع نسبة بينهما توجب للفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة

للفعل او طبيعة موجبة للفعل او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن
او من جهتهما معا مثل وصول احدهما الى الاخر وقد وضح ان جميع هذا الحركة ما واما
ان كان الفاعل موجودا ولم يكن قابل البتة فهذا محال اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث
الا بحركة او انتقال فيكون قبل الحركة حركة واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه
وجود القابل وهو المادة فيكون قد كان القابل حتى حدث القابل واما ان يضع ان
القابل موجودا والفاعل ليس بموجود فالفاعل محدث ويلزم ان يكون حدوثه
لعلة ذات حركة على ما وضعنا وايضا مبدا الكل ذات واجبة الوجود والواجب
الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته
فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجا عن ذاته كما يضع بعضهم للارادة فالكلام
على حدوث الارادة عنها ثابت اهو بارادة او طبع او لامر اخر اي امر كان ومهما وضع
امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير حادث في ذاته بل على انه شيء
مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته متغيرا وقد كان بين
ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو عند حدوث
المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على ما كان
ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان فلا بد من
مميز لوجوب الوجود عنه او ترجح الوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح
للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث
حادث عنه نفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الباقي كما يقولون في الارادة والمراد

العقل الصحيح الذي لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت
وكان لا يوجد قبل شيء وهي الان كذلك فالان ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار الان يوجد
عنها شيء فقد وجدت في الذات قصد وارادة او طبع او قدرة وتمكن او شيء مما
يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود عليه
فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب واذا
كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولا مرجح ولا يجب عنها هذا المرجح ولا
داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات وكانت
هي العلة الفاعلة والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها
نسبة اخرى فيكون الامر ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة بعد
حدث امر ولا بد من ان يحدث لذاته وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام
ثابتا ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج
عن ذاته بعدما لم يكن لجميع كانها واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء والا فقد اخرج
من الجملة شيء او نظر في حال ما بعده فان كانت مبدا النسبة مباينا له فليست هي النسبة
المطلوبة فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكنه محال فكيف يمكن
ان يحدث في ذاته شيء وعمن يحدث وقد بان ان واجب الوجود بذاته واحد فترى ان
ذلك الحادث منه فيكون ليست النسبة المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج
الممكن الاول الى الفعل او هي عن واجب وجود اخر وقد قيل ان واجب الوجود واحد على
انه ان كان عن اخر فهو العلة الاولى والكلام فيه ثابت ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم

وقت ترك ووقت شروع وبما ناخا الف الوقت والوقت ايضا اذ بان ان الحادث لا يحدث
الا بحدوث حال في المبدا فلا اما ان يكون حدوث ما يحدث عن الاول بطبع وبعرض
فيه غير الارادة او بالارادة اذ ليس بقسري ولا اتفاقي فان كان بالطبع فقد تغير الطبع او
كان بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة فلنبين انها حدثت فيه او مباينة له
بل نقول اما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة بعده فان كان المراد نفس الايجاد
لذاته فلم لم يوجد قبل اتراه استصلحه الان او حدوث وقته او قدر عليه الان
ولا يعني فيما يقوله قول القايل ان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل وقت عايد
بل هذا سؤال حق لانه في كل وقت عايد ولازم وان كان لغرض ومنفعة فمعلوم ان
الذي هو الشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس لغرض والذي هو الشيء بحيث كونه
منه اولى هو نافع فالحق الاول الكامل الذات لا ينتفع بشيء وايضا فان الاول
بماذا يسبق افعاله الحادثة ابذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد الاثنين
وان كانا معا وحركة المتحرك يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكون
كلاهما محدثين الاول القديم والافعال الكاينة عنه وان كان قد سبق لا بذاته فقط
بل بذاته وبالزمان بان كان وحده ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظ كان يدل
على امر مضى وليس الان وخصوصا ويعقبه قولك ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان
خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذن زمان قبل الحركة والزمان لانه ان الماضي
اما بذاته وهو الزمان وهو الحركة وما فيها ومعها فقد بان لك هذا فان لم يسبق
بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه وكيف لا يكون

سبق

سبق على ما عهم بامر ما للوقت الاول من الخلق وقد كان ولا خلق وكان و
خلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه قبل الخلق تابع
كونه مع الخالق وليس كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فان
وجود ذاته وعدم الخالق موصوف بانه قد كان وليس الان وتحت قولنا كان معنى
معقول دون معقول الامرين لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكن
مفهوما منه السبق بل قد يصح ان يفهم مع التاخير فانه لو عدمت الاشياء وعدم
الاشياء ولم يصح ان يقال لذلك كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات
ثم عدم الذات شيء ومفهوم كان شيء موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى
للخالق ممتدا لا عن بداية وجوز فيه ان يخلق قبل اي خلق توهم فيه خلقا فاذا كان
هكذا كانت هذه القبلية مقدرة مكممة وهذا هو الذي نسميه الزمان اذ
تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات بل على سبيل التجدد ثم ان شئت فتامل
اما وبينا الطبيعة اذ بينا ان ما يدل عليه معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة والهيئة
الغير القارة هي الحركة فاذا تحققت علمت ان الاول انما يسبق الخلق عندهم ليس سبقا
مطلقا بل سبقا بزمان معه حركة واجسام او جسم وهولاء المعطلة الذين
عطلوا الله تعالى عن جوده لا يخلو اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل الخلق
ان يخلق جسما ذا حركات يقدر باوقاته وازمنته ينتهي الى وقت خلق العالم او يبقى
مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات وازمنة محدودة او لم
يمكن الخالق ان يبتدي الخلق الا حين ابتدا وهذا القسم الثاني محال يوجب انتقال

الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات عن الامتناع الى الامكان بلا علة والتقسيم
الاول يقسم عليهم قسمين فنقول لا يخ اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير ذلك
الجسم انما ينتهى الى خالق العالم وحركات متكثرة او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان
امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذى ذكرناه قبل هذا الجسم او انما يمكن
قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكونا بدا خلقهما معا وبحد الحركة فى السرعة
ويقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم وهذا احدهما ان يكون من الاخر وان لم يكن معه بل كان
امكانه مباينا له يتعدما مليه او يتاخر عنه يقدر فى حال العدم امكان خلق شئ بضعفه ولا
امكانه وذلك فى حال دون حال ووقع ذلك متعدما ومتاخرا ثم ذلك الى غير نهاية فقد
وضح صدق ما قدمناه فى وجود حركة بدلها فى الزمان وانما البدالها من جهة الخالق وانها
هى السماوية فيجب ان نعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع
لله جل جلاله فان المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدأ الابعد عقل

فصل

فنقول انا قد بينا الطبيعيات ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الاطلاق وعلى حكم
حالته الطبيعية او كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة والحال التى مفارق
بالطبع هى حالة غير طبيعية لا محالة وظهر ان كل حركة تصيد عن طبع فعن حالة غير طبيعية ولو
كان شئ من الحركات يقتضى طبيعة الشئ لما كان شئ من نسب الحركات باطل الذات مع بقاء
الطبيعة بل الحركة انما يقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية اما فى الكيف كما اذا
سخن الماء بالقسر واما بالكم كما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا اما فى المكان كما اذا انقلت
المدرة الى حيز الهواء وكذلك اذا كانت الحركة قد يكون فى مقولة اخرى والعلة فى تجدد

حركة

حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية وتقدير البعد عن الغاية فاذا كان الامر على
هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن حالة غير طبيعية الى حالة
طبيعية اذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها قصد الى تلك الحالة الغير
الطبيعية لان الطبيعة تعقل باختيار بل على سبيل التسخير وسبيل ما يلزم ما بالذات فان
كانت الطبيعة محركة على الاستدارة فهى تحرك لا محالة اما عن اين غير طبيعى او وضع غير
طبيعى هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعى عن شئ فمحال ان يكون هو بعينه قصدا
طبيعيا اليه والحركة المستديرة مفارق كل نقطة وتركها وتقصد فى تركها ذلك
كل النقطة وليست تهرب عن شئ الا وتقصده فليست اذن الحركة المستديرة طبيعية
الا انها قد تكون بالطبع اى ليس وجودها فى جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى
لجسمها وان الشئ المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كان سببا طبيعيا لذلك الجسم غير
قريب عنه وكان طبيعيه وايضا فان كل قوة فانما يحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى
الذى يحس فى الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه وكانه يعاوم المسكن
مع سكونه طلبا للحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة يكون موجودة عند تمامها
الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث فى
جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج
ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه الا ان يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو
مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك
ان تقول ان   يتحرك بالطبيعة الا ان طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس

فقد بان ان الفلك ليس مبدا حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة ونقول

انه لا يجوز ان يكون مبدا حركته القريب قوة عقلية صرفة لا يتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة وكانا

قد اشرنا الى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا ان الحركة

معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بنسبة فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة

وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة

فيجب ان يكون كل حركة تتجدد فيه فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة تعدم

منه فلعدم قرب وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن يجب حركة فان الثابت من

جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن الارادة فيجب ان يكون عن ارادة

جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين

منها هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان تبطل

هذه الحركة فان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان

المعدوم موجبا للموجود والمعدوم لا يكون موجبا للموجود وان كان قد يكون للاعدام

علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت علة لامور تجدد فالسؤال

في تجددها ثابت وان كان تجددا طبيعيا لزم المحال الذي قدمناه وان كان ارادتنا تبدل بحسب

تصورات متجددة فهو ثبت الذي نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجد

البتة حركة ولكنه قد يمكن ان يتوهم ان تلك الارادة عقلية مستقلة فانه قد يمكن ان ينقل

الذهن من معقول الى معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالعقل ويمكن ان يعقل الجزئي

تحت النوع منتشرا مخصوصا بعوارض عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجب اذن ان نتوهم

وجود

وجود عقل يعقل الحركة الكلية ونريدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد ياخذ مثلك

الحركات وحدودها بنوع معقول على ما اوضحنا وعلى ما من شاننا ان برهن عليه من انه

حركة من كذا الى كذا فيتعين مبدا ما كليا الى طرف اخر كلي بمقدار ما موهوم كلي وكذلك

حتى تفنى الدايرة ولا يبعد ان يتوهم ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول ولا

على هذا السبيل يمكن ان يتم امر الحركة المستديرة فان هذا التاثير على هذا الوجه

يكون صادرا عن الارادة الكلية وان كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية

كيف كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة مشترك فيها وان كانت الارادة لحركة تتبعها ارادة

لحركة واما هذه الحركة التي هي هناك الى حد ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتادية الجزئية

الى حد واحد من تلك الارادات الجزئية العقلية المستقلة واحدة فليس جزء من ذلك

اولى بان ينسب الى واحد من تلك الصورات من ان لا ينسب فكل شيء نسبته الى مبدا لا

نسبة واحدة فانه يبعد عن مبدايه ولم يتميز ولم يرجح بامكان وجوده عنه عن لا وجوده

وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون كما قد علمت وكيف يصح ان يقال ان الحركة من ا الى ب

لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية ولما ان يلزم عن كل واحد

من تلك الارادات غيرها الزم ويكون بالعكس فان اب وجه مشابهة في النوع وليس ثم

الارادات الكلية بحيث يتعين الالف دون الباء والباء دون الجيم الا ان يصير نفسانية جزئية

واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدودا كلية فقط لم يمكن ان توجد الحركة

من ا الى ب اولى من التي الى جيم ولا الالف اولى بان يتعين من الباء ولا عن تلك الارادة اذا

كانت عقلية ولا الباء من الجيم ثم كيف يمكن ان يعرض فيها ارادة وتصور ثم ارادة

وتصور ايخلفا في امر متفق ولا اسناد فيه الى امر مخصص شخصي يعاس به ومع هذا كله فان
العقل لا يمكنه ان يعرض هذا الانتقال الا بشاركة التخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا
الى العقل الصريح ان نعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال فيما نعقله دايرة معا فاذن على
الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدا القريب للحركة وان كان لا يمتنع ان
يكون هناك ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى شبه تخيل
واما القوة العقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فيكون حاضرة المعقول واما ان كان متعقولها
كليا عن كلي او كليا عن جزئي على ما اوضحناه فاذا كان الامر على هذا فالفلك يتحرك
بالنفس والنفس مبدا حركته القريبة وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي
متوهمة اي لها ادراك للمتغيرات كالجزئية وارادة لامور جزئية باعيانها وهي
كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا
محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا
فيجب ان يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك فقد علمت ان هذه الحركة
محتاجة الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا تتحرك ولا بالعرض واما النفس المحركة فانها
كما تبين لك جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها الى الفلك
نسبة النفس الحيوانية لنا الينا الا ان لها ان تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة وبالجملة
فيكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها او ما يشبه التخيلات حقيقية
كالعقل العملي فينا وبالجملة لو كانت ما بالجسم ولكن المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا
بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه من الوجوه في تحريك والا لاستحالت ولكانت

مادية كما قد تبين لك هنا فيجب ان يحرك بتوسط محرك اخر ذلك الاخر يجدد الحركة
ويريدها متغير بسببها بقصد واشتياق وهذا هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك و الذي
يحرك المحرك من غير تغير بقصد واشتياق وهو الغاية والغرض الذي نحوه يحرك وهو المعشوق
والمعشوق بما هو معشوق وهو الخير عند العاشق بل نقول ان كل محرك حركة غير قسرية فهي الى
امر ما ويشوق الى امر ما حتى الطبيعة ايضا فان شوق الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم
اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة امر ارادي اما ارادة لمطلوب حسي كاللذة
او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون فطالب اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة
هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير الحقيقي المحض هو العقل ويسمى
هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل
فانه لا يستحيل الى حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ او ينتقم من محيل له فيغضب
وعلى ان كل حركة الى لذة او غلبة فهي متناهية وايضا فان اكثر الظنون لا يبقى مظنونا
سرمدا فتوجب ان يكون مبدا هذه الحركة اختيارا او ارادة للخير الحقيقي ولا يخلو ذلك
الخير اما ان يكون مما ينال بالحركة فيوصل اليه او يكون خيرا ليس جوهره مما ينال بوجه بل هو مباين
ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك فينال بالحركة والا لانقطعت الحركة
ولا يجوز ان يتحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك العقل كمالا كما من شاننا ان يجوز للممدوح وحسن
الافعال المحدثة لنا ملكة فاضلة او يصير خيرين وذلك لان المعلول لا يكتسب كمالا من
فاعله ومحال ان يعود فيكمل جوهر فاعله وان كان المعلول احسن من كمال العلة الفاعلة
والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل كمالا بل عسى ان ينتهي للاخس للافضل البتة ومادة حتى توجد

هو في بعض الاشياء عن سبب اخر واما نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال
غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل
يمنع ضدها ويهيئها وتحدث هذه الحركة من الجوهر المكمل للانفس الناطقة وهو العقل
الفعال او جوهر اخر يشبهه وعلى هذا فان الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية
ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكلامنا في الموجد ثم بالجملة اذا كان الفعل
مهيئا للوجود كما لا انتهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون الخير المطلوب بالحركة خيرا
قائما بذاته ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا شانه فانما يطلب العقل التشبه به بمقدار
الامكان والتشبه به تعقل ذاته فيصير مثله ويوجب البقاء الابدي على اكمل ما يكون
لجوهر الشيء في احواله ولوازمه كما لذلك مما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى في اول الامر
لشبهه بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر تم تشبهه بالحركة
وتحقيق هذا هو ان جوهر السماوي قد بان ان محركه يحركه عن قوة غير متناهية القوة
التي للنفس الجسمانية متناهية لكنها بما تعقل الاول فيسبح عليها من نوره وقوته دائما
يصير كان له قوة غير متناهية فلا يكون له قوة غير متناهية بل للعقل الذي يسبح عليه من نوره
وقوته وهو اعلى الاجرام السماوية في جوهره على كماله الاقصى اذ لم يبق في جوهره امر بالقوة
وكذلك في كميته وكيفيته الا في وضعه واينه اولا وفيما يتبع وجودهما من الامور ثانيا
فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من ان يكون ملاقيا له او لجزء من اجزاء اخر
فمتى كان في جزء بالعقل فهو في جزء اخر بالقوة فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة
وضعه واينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل كمال يكون للشيء دائما ولم يكن

هذا

هذا ممكنا للجوهر السماوي بالعدد فحفظ بالنوع والتعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن
من هذا الكمال ومبداها الشوق الى التشبه بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب
الممكن ومبدا هذا الشوق هو ما يعقل منه وانت اذا تاملت حال الاجسام الطبيعية في شوقها
الطبيعي ان يكون ينال بالفعل اينا لم يتعجب ان يكون جسما ليشاق شوقا الى ان يكون على وضع
من اوضاعه التي يمكن ان يكون له والى ان يكون على اكمل ما يكون له من كونه متحركا وخصوصا
ويتبع ذلك من الاحوال والمقادير الفائضة ما شبهه بالاول من حيث هو مفيض للخيرات الا ان
يكون المقصود تلك الاشياء بل ان يكون المقصود هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على
اكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه من حيث هو يشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه امور
بعده فيكون الحركة لاجل ذلك المقصود الاول كلا واقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من
حيث هو بالعقل تصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له وان كان
غير مقصود في ذاته بالقصد الاول لان ذلك التصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب
لما بالفعل الاكمل ولا يمكن بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة لان الشخص الواحد اذا
دام لا يحصل لامثاله وجود وبقيت دائما بالقوة فالحركة تتبع ايضا ذلك التصور على
هذا النحو لا على ان يكون مقصوده اولية وان كان في ذلك بالتصور الواحد يتبعه تصورات
جزئية ذكرناها وفصلناها على سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول ويتبع تلك
التصورات الجزئية الحركات المنتقل بها الى الاوضاع والجزء الواحد لا يمكن في هذا الباب فيكون
الشوق الاول على ما ذكرنا ويكون سائره ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء قد يوجد لها
نظائر بعيدة في ابداننا ليست تناسبها وان كانت قد تقابلها وتمكنها مثل ان الشوق اذا اشتد

الى عليل او الى شى اخر يتبع ذلك فينا انجلات على سبيل الانبعاث تتبعها حركات ليست الحركات
التى نحو المشتاق نفسه بل حركات نحو شى فى طريقه وفى سبيله وا قربما يكون منه فالحركة الفلكية
كاينة بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبداها شوق واختيار ولكن على النحو
الذى ذكرناه ليس ان يكون الحركة مقصوده بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية
او فلكية وليس من شرط الحركة الارادية ان يكون مقصوده فى نفسها بل اذا كانت القوة
الشوقية تشتاق نحو امر فينبعث منها تاثير بحرك الاعضاء فتاره يحرك على النحو الذى يوصل
الى الغرض وتارة على نحو اخر مشابه او مقارب له اذا كان عن تخيل سواء كان الغرض امرا نيل او
امر يعتدى به ويحتدى حذوه ويتشبه لوجوه فاذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدا الاول وبما
يعقل منه او يدرك على نحو عقلى او نفسانى شغل ذلك عن كل شى وكل جهة لكنه ينبعث من
ذلك ما هو دون مرتبته منه وهو الشوق الى التشبه به بمقدار الامكان فيلزم طلب الحركة لكن
من حيث هى حركة وكرة من حيث قلنا ويكون هذا الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثا
عنه وهذا الاستكمال منبعثا عن الشوق وعلى هذا النحو يحرك المبدا الاول جرم السماء وقد
اتضح لك من هذه الجملة ايضا ان المعلم الاول اذا قال ان الفلك متحرك بطبعه فماذا يعنى او قال
انه يتحرك بالنفس فماذا يعنى او قال يتحرك بقوة غير متناهية يحرك كما يحرك المعشوق فماذا
يعنى فان ليس فى قوله التناقض والاختلاف ثم انت تعلم ان جوهر هذا الخير المعشوق الاول
واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الاول الذى لجملة السماء فوق واحد وان كان لكل
كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها ومشوق ومعشوق يخصه على ما يراه المعلم الاول
ومن بعده من محصلى علم المشائين فانهم يثبتون الكثرة من محركات الكل يثبتون الكثرة للمحركات

المفارقة

المفارقة وغيرها التى يخص واحدا منها فيجعلون اول المفارقات الخاصة محرك الكرة الاولى
وهى عند من تقدم بطلميوس كرة الثوابت وعند من تعلم بالعلوم التى ظهرت لبطلميوس كرة
خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة وبعد ذلك فمحرك الكرة التى تلى الاول بحسب اختلاف الراءين
وكذلك هلم جرا فهؤلاء يرون ان محرك الكل شى واحد ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم
الاول يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر فى زمانه ويتبع عددها عدد المبادى المفارقة
وبعض من هو اسد قولا من اصحابه يصرح ويقول فى رسالته التى فى مبادى الكل ان محرك
جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرة وان كان لكل كرة محرك ومشوق
يخصانه والذى يحسن عبارته عن كتب المعلم الاول على سبيل التلخيص وان لم يكن يغوض فى
المعانى يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدا حركة خاصة لكل
فلك على انه فيه ووجود مبدا حركة خاصة له على انه معشوق مفارق وهذا ان اقرب
قدماء تلامذة المعلم الاول من سواء السبيل ثم القياس توجب هذا فانه قد صح لنا بضاعة
المحطى ان حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة فى الجهة والسرعة والبطوء ويجب ان يكون لكل
حركة محرك غير الذى للاخرى ومشوق غير الذى للاخرى والا لما اختلفت الجهات ولما اتفق
السرعة والبطوء وقد بينا ان هذا المشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت
الكرات والحركات كلها تشترك فى الشوق الاول الى المبدا فيشترك لذلك فى دوام الحركة
واستدارتها ونحن نزيد هذا بيانا   فى كيفية صدور الافعال
من المبادى العالية ليعلم من ذلك ما يجب ان يعلم من المحركات المفارقة المعقولة
بذاتها المعشوقة وليحقق هذا البيان وليفتح من مبدا اخر ويقول ان قوما ما سمعوا ظاهر قول

فاصل المتقدمين ان نقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية
بالامور الكاينة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوه ايضا وعلموا بالقياس ان حركات
السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شي غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان
يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض
والشوق اليه واما اختلاف الحركات فليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد
اختلافا ما ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة بسمت موضع وما
عرض له طريقان احدهما يختص بايصاله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يصل مع
ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني والمحرك حركته لا لاجل
نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك انما هي للتشبه على كماله الاخير دائما لكن الحركة
الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام
السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شي معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فممكن ان
يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها بخيريتها في الحكمة و
كانت لا يضرها في الوجود وينتفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الاخر واعسر فاختارت
الانفع وان كانت العلة المانعة عن القول بان مصير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا
لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم تمنع هذه العلة
قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء هذا الا انه
وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل
حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف ونقول بالجملة لا يجوز ان يكون شي منها لاجل الكاينات لا قصد حركة

ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وبطء ولا قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل
قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا من المقصود لان كل ما لاجله شي
اخر فهو اتم وجودا من الاخر من حيث هو كذلك والاخر على ما هو عليه بل يتم للاخر النحو الاخر من الوجود
الذي اليه القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشي الاخس فلا يكون البتة الى
معلول قصد صادق غير مظنون والا لكان القصد معطيا ومفيدا للوجود ما هو اكمل
وجودا منه وانما يقصد بالواجب شي يكون القصد مهيئا له ومفيدا وجوده شي اخر مثل
الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطي الصحة بل يهيئ له المادة والالة وانما يفيد الصحة مبدا اجل
من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان القاصد
مخطئا في قصده اذا قصد ما ليس اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله في الطبع
بالخطا ولان للبيان يحتاج الى تطويل وتحقيق وتفسير شكوك لا يبلغها الكلام المشبع فلنعدل
الان الى الطريق الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقلي منه هو الذي يكون
وجود المقصود عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشي
الذي هو اولى بالشي فانه يفيده كمالا اما ان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن
فظنيا مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات
ظنية والربح او السلامة او رضاء الله تعالى وتقدس وحسن معاد الاخرة وهذه وما
اشبهها كمالات حقيقية لا يتم بالقاصد وحده فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا
ما للقاصد لو لم يكن لم يكن ذلك الكمال والعبث ايضا يشبه ان يكون كذلك فان فيه لذة وراحة او غير ذلك
او شيئا من سائر ما بين لك فيما علمته او سائر ما يبين ومحال ان يكون المعلول المستكمل بوجوده

بالعلة بقيد العلة كمالا لم يكن فان المواضع التي يظن فيها ان المعلول افاد علته كمالا مواضع
كاذبة او مجرفة ومثلك ممن احاط بما سلف من الفنون لا يقصر عن فائتها وحلها فان قال قائل
ان الخيرية توجب هنا فان الخير يقصد الخير وقيل ان الخير يقصد الخير ولكن لا على سبيل قصد وطلب
ليكون ذلك منه فان هذا يوجب النقص فان كل طلب وقصد لشيء يطلب المعدوم وجوده من
الفاعل اولا من لا وجوده وما دام معدوما وغير مقصود لم يكن ما هو اولى بالفعل وذلك
فان الخيرية لا محالة ان يكون صحيحة موجودة دون القصد ولا كونه عن الخيرية وحد فلا
يكون الخيرية توجبه ولا يكون حال سائر لوازم الخيرية التي يلزمها بذاتها الا عن قصد
هو قصد هذه الحال واما ان يكون بهذا القصد يتم الخيرية ويقوم فيكون هذا القصد
علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلولها فان قال قائل ان ذلك للتشبه بالعلة الاولى في
الخيرية متعمد حتى يكون بحسب تشبهها خيرا فيقول له ان هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة
مردود وان التشبه في ان لا يقصد شيئا بل ان ينفرد بالذات على هذه الصفة ايفا وما
من جماعة اهل العلم واما استعادة كمال بالقصد فمباين للتشبه به اللهم الا ان يقال ان
المقصود الاول شيء وهذا بالقصد الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار جهة ايضا
ان يكون المقصود وبالقصد الاول شيئا ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود
فيكون الجهة غير مقصودة قصدا اوليا لنفس ما يتبع بل يجب ان يكون استكمالا في ذات الشيء
مستتبع لتلك المنفعة حتى يكون يتشبها بالاول ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة بالقصد
الاول على انها يتشبه بذات الاول من الجهة التي قلنا والتشبه بالقصد الثاني بذات الاول من
حيث يفيض عنه الوجود بعد ان يكون قصد الاول والغرض الاخر ينظر به الى فوق واما النظر الى

اسفل

اسفل واعتباره فلو جاز ان يقع بالقصد الاول الى الجهة حتى يكون يتشبها بالاول في ان يستتبع
لجاز في نفس اختيار الحركة فكانت الحركة لاجل ما تحت يفيض عنها وجود ليس التشبه به من
حيث هو كامل الوجود معشوقه انما ذلك لذاته من حيث ذاته ولا يدخل البتة لوجود
الاشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها بل المدخل انه على كماله الافضل ويجب ان ينبعث عنه
وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق اليه من طريق التشبه على هذه الصورة
لا على ما يتعلق للاولية كمال فان قال قائل انه كما يجوز ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة
خيرا وكمالا والحركة فعل له مقصود فكذلك لسائر افاعيلها فالجواب ان الحركة ليست تستفيد
كمالا وخيرا ولا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي اشرنا اليه وهي بالحقيقة استبقاء نوع
ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل ولا يمكن استبقاء الشخص له فهذه الحركة لا تشبه سائر
الحركات التي يطلب كمالا خارجا عنها بل يحمل هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها لانها
نفس الاستبقاء الاوضاع والاينون على التعاقب وبالجملة يجب ان يرجع الى ما فصلناه فيما
سلف حين بينا ان هذه الحركة كيف يتبع الصور المشوقة وهذه الحركة شبيهة بالنيات
فان قال قائل ان هذا القول يمنع وجود العناية بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها ولعلم
سنذكر من بعد ما يزيل هذا الاشكال ونعرف ان عناية الباري بالكل على اي سبيل هي
وان عناية كل علة بما بعده على اي سبيل هو وان عناية كل كله الكائنات التي عندنا كيف
العناية بها من المبادي الاول ومن الاسباب التي وسطها وقد نضح بما اوضحناه انه لا
يجوز ان يكون شي من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض وانها لا يقصد فعلا لاجل
المعلول وان كان يرضى به ويعلم بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن

يلزمه ان يرد غيره والنار يسخن بذاتها بالفعل ليحفظ نوعها لا ليسخن غيرها ولكن يلزمها ان تسخن
غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع لدفع الفضل ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد لكن
يلزمه ولد والصحة هي الصحة بجوهرها وذاتها لا لان ينفع المريض لكن يلزمها ان ينفع المريض كذلك
في العلل المتقدمة لا ان هناك اخاطر بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف
يكون وانه عليها يكون وليس في ملك فاذا كان الامر على هذه فالاجسام السماوية اذا اشتركت
في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها المعشوقة
المشوق اليها قد يختلف من بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف يجب عن كل
تشوق حركة بهذه الحال فيجب ان يوثر ذلك فيما علمناه من ان الحركات مختلفة لاختلاف المشوقات
ولكن بقي علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم المشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة
حتى يكون مثلا الجسم الذي هو احسن متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه العدم من اجل الذي
المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين فيقول ان هنا لم وذلك
لان المتشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يومها وان اوجب القصور عن مرتبته شيئا
فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل فالمخالفة توجب ان يكون هذا الى جهة وذلك
الى جهة اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في ذلك المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة
ذلك الجسم يعاند ان يتحرك من ا الى ب ولا تعاند ان يتحرك من ب الى ا ما هذا محال فان الجسم بما هو
جسم لا يرجح هذا والطبيعة بما هي طبيعة الجسم تطلب الا بين الطبيعي من غير وضع مخصص ولو كانت
تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا فتدخل حركة الفلك معنى قسري لوجود كل
جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتملة في طبيعة الفلك فليس يجب ان يكون اذا زال جزء من

جهة جاز وان الذي من جهة لم يجز بحسب الطبع الا ان يكون هناك طبيعة تفعل حركة الى جهة فتجب الى
تلك الجهة ولا تجب الى جهة اخرى اعيقت عن جهتها وقد قلنا ان مبدأ هذه الحركة ليست طبيعية
ولا ايضا هذه الطبيعة توجب وضعا بعينه والجهات مختلفة فليست اذن في جوهر الفلك
طبيعة تمنع عن تحريك النفس له الى اي جهة كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى
يكون طبعها ان تريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة
لان الارادة تتبع للغرض ليس الغرض تبعا للارادة وان كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض فان
لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا اختلاف الغرض والقابل بجميع
على الامكان واذن كون الغرض متشبها بعد الاول بجسم من السماويات لكانت الحركة من نوع
حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له واسرع منه في كثير من المواضع وكذلك ان كان الغرض
لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد كان بان انه ليس الغرض في تلك الحركات
شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا وبان الان انه ليس جسما فبقي ان الغرض لكل واحد منها التشبه
بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد منها
كالاجسام ولا انفس غير هذه فبقي ان يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر مفارق
عقلي يخصه ويختلف الحركات واحوالها اختلافها الذي لها لاجل ذلك وان كان لا نعرف
كيفية وجود ذلك وكميته ويكون العلة الاولى معشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى
قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا ولكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون
اذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي تصور للجزئيات وارادة
للجزئيات ويكون ما تعقله من العقل الاول وما تعقله من المبدأ الذي يخصها القريب منه مثالا

يشوقه الى التحريك فتكون لكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال
الى انفسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به وبالجملة لا بد في كل متحرك منها لغرض
عقلي من مبدا عقلي يعقل الخير الاول ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق
الذات ومن مبدا للحركة جسماني اي مواصل للجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر
عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة
بعد المبدا الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة المبدا في حركة كرات كل
كوكب منها قوة تفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا
بعدد الكرات فكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لا يتحرك
تحريكه لكرة الجرم الاقصى ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك
حتى ينتهي الى العقل الفايض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونسميه نحن العقل الفعال
وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه
المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقه وآخرها العقل
الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها

في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية عن الاول قد صح لنا فيما قدمناه
من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا في جسم ولا منقسم بوجه من الوجوه
فاذن الموجودات كلها وجودها عنه ولا يجوز ان يكون له مبدا بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي
عنه ولا الذي فيه او به يكون ولا الذي لاجله يكون فلهذا لا يجوز ان يكون كون
الكل منه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شي

غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غير ذلك فبالحري ان نخصه ببيان امتناع
ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يودي الى تكثر ذاته فانه يكون حينئذ فيه شي بسببه يقصد
وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيرية فيه توجب ذلك ثم قصد ثم فايدة
يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع
بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته
فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدا اولا وانما
يعقل وجود الكل عنه على انه مبدؤه وليس في ذاته مانع او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة
بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها
وكل ذات تعلم ما يصدر عنها ولا يخالطه معاوقة بل يكون على ما اوضحناه فانه راض
بما يكون عنه فالاول راض بفيضان الكل عنه ولكن الحق الاول انما فعله الاول وبالذات
انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ النظام الخير في الوجود وكيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا
عن القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة
من كل وجه على ما اوضحنا قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود
ان يعقل انه كيف يمكن وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله
فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج
في تنفيذ ما نتصوره الى قصد وارادة وحركة حتى يوجد وهناك لا يحسن ذلك ولا يصح
لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا في بيانه فتعقله علة الوجود على ما يعقله ووجود ما
يوجد عنه على سبيل اللزوم لوجوده وتبع لوجوده لا ان وجوده لاجل وجود شي غيره

وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضا مباينا لذاته ولان كون
ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة
بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة
والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا
هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد
مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان
كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته
منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده فبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى
واحد بالعدد وذاته وماهيته وحدة لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا من الصور التي هي
كمالات للاجسام معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو اول
العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل
التشويق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول صورة مادية لكنها
يلزم عنها وجود مادتها فنقول اذا هذا يوجب ان يكون الاشياء التي بعد هذه الصورة
وهذه المادة تالية في درجة المعلولات وان يكون وجودها بتوسط المادة فيكون المادة
سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم وقواها وهذا محال اذ المادة وجودها انها
قابلة فقط وليست سببا لوجود شيء من الاشياء على غير سبيل القبول فان كان شيء من المواد ليس
هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم فيكون ان كان الشيء المفروض ثانيا الذي على صفة المادة

باشتراك الاسم فالمعلول الاول لا يكون نسبته اليه على نسبة الصورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان
هذا الثاني من جهة اقوى بوجه صورة شيء آخر حتى لا يكون الصورة الاخرى موجودة بتوسط
المادة كانت الصورة للمادة تفعل فعلا لا يحتاج فيه الى المادة وكل شيء يفعل فعلا من غير
ان يحتاج الى المادة فذاته اولا غني عن المادة فيكون الصورة المادية هي غنية عن المادة وبالجملة
فان الصورة المادية وان كانت علة للمادة في ان يخرجها الى الفعل وتكملها فان للمادة ايضا [illegible]
في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وان كان سببا الوجود من غير المادة كما قد علمت فيكون لا محالة
كل واحد منهما علة للاخرى وليستا من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية
تعلق بالمادة بوجه من الوجوه فلذلك قد سلف منا القول بان المادة لا يكفي في وجودها الصورة
فقط بل الصورة كجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن ان يحصل الصورة من كل وجه علة للمادة
مستغنية بنفسها عنها فبين انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول صورة مادية ولان لا يكون
مادة اظهر فواجب ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا بل عقلا وانت تعلم
ان ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له
وجود مفارق وههنا سؤال وقد تخلصت بان لا بد ان يتصور معنى الممكن على ما شرح اولا في
التصورات المتقدمة ان الممكن الذي يعتبر به الوجود ابدا لا يجوز ان يكون سببا لوجود شيء
آخر مفارق ولكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول [illegible] ان كل جسم ممكن الوجود في
حيز نفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول بغير واسطة فهي كانت عنه
بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة فقد علمت ان الواحد من حيث
هو واحد انما يوجد عنه واحد فالحري ان يكون عن المبدعات الاول بسبب اثنينية يجب ان يكون

فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن في العقول المفارقة من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول
بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل
الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكن الوجود في حيزها وعقله
وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله للاول وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده
امر له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته
كثرة لازمة لوجوب وجوده من الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها
كثرة واضافة ليست في اول وجوده ولا داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم
عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم
يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب اذن
ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ولولا هذه
الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا امكان للكثرة
هناك الا على هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن
موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان
تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء
في الوجود فيجب امكان وجود هذه الثلثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور
فيه والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول
وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان
الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرج في

جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل
وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة والمادة بتوسط
الصورة او بمشاركتها كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك
وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس
يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه
ان لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون
كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع
حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء اخر فنقول ان الافلاك
كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل
كل فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدأها واحدا هو المعلول الاول
ولا ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم
لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذي نفس وذلك لانا بينا ان كل نفس لفلك فهي كماله وصورته
ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا على سبيل تشوق وكان
لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير ولا مشاركة الجرم تخيل وتوهم وقد ساقنا النظر الى
اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك كما علمت واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون انفس
الافلاك تصدر عنها افعال في اجسام اخرى غير اجسامها الا بتوسط اجسامها فان صور
الاجسام وكمالاتها على صنفين اما صور قوامها بمواد تلك الاجسام فكما ان قوامها بمواد
تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بتوسط مواد تلك الاجسام ولهذا السبب

فان النار لا تسخن حرارتها اى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او من جرمها بحال والشمس
لا تضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها واما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس
ثم كل نفس فانما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة
الذات والفعل لذلك الجسم لكانت نفس كل شئ لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على
الوجوه كلها ان القوى السماوية المنطبعة باجسامها لا تفعل الا بواسطة جسم ومحال ان يفعل
بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا
بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات
الجسم وهذا غير الامر الذى نحن فى ذكره وان لم تفعل نفسا لم تفعل جسما سماويا لان النفس
متقدمة على الجسم فى المرتبة والكمال فان وضع لكل فلك شئ يصدر عنه فى فلكه شئ وان
غير مستغرق ذاته فى شغل ذلك الجرم وبه ولكن ذاته مباينة فى القوام وفى الفعل لذلك
الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذى نسميه العقل المجرد ونجعل صدور ما بعده عنه ولكن هذا
غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك اياه والصائر صورة خاصة والكائن على الجهة التى وجدنا
عليها اثبتنا هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادى خارجة مباينة عن صورها
الاجرام وان كل فلك يختص بمبدا منها والجميع يشترك فى مبدا واحد ومما لا يشك فيه ان ههنا
عقولا بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى وقد بين ذلك
فى العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها
حادثة فهى اذن معلولات الاولى بتوسط ولا يجوز ان تكون العلل الفاعلية المتوسطة من الاولى
وبينها دونها فى المرتبة فلا تكون عقولا بسيطة مفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا

اما القابل للوجود فقد تكون اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات
ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعانى المتكثرة التى فيها وبها يمكن
وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منهما شيئا غير ما يقتضى
الاخر فى النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقائق
فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة
الا مختلفة الانواع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة اخرى موجودة
وكذلك عن كل معلول اول عال حتى ينتهى الى معلول تكونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون
والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل واحد الذات
وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى تكون كرة القمر
ثم تكون الاسطقسات وتتهيا لقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير فانه
اذا لم يكن السبب فى الفاعل وجب فى القابل ضرورة فاذن يجب ان يحدث عن كل عقل عقل
تحته ويقف حيث يمكن ان تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الاسباب
فهناك ينتهى فقد بان واتضح ان كل عقل هو اعلى فى المرتبة فانه بمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول
يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه وجرم الفلك
كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهى علة لان يكون مادتها بالفعل
لان المادة نفسها لا قوام لها فحال تكون الاسطقسات عن العقل الاوائل فاذا
استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات وذلك لان الاجسام
الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان تكون مبادئها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة

وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها وهذا يجب ان يتحقق من اصول كثيرة لا التكرار
فيها وفرعنا عن تقريرها وهذه الاسطقسات مادة لمشترك فيها وصور تختلف بها فيجب ان يكون
الاختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف في احوال الافلاك وان يكون اتفاق مادتها مما تعين
فيه اتفاق في احوال الافلاك والافلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب ان يكون
مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة ويكون ما تختلف فيه مبدا تهيؤ المادة للصور
المختلفة لكون الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بالاشتراك كثيرة وليس معين
علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما يقيمها غيرها فلا يوجد اذن هذا الامر الا عنها
بارتباط بواحد يردها الى امر واحد فيجب ان يكون العقل المفارق بل اخرها الذي يلينا
هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما في
ذلك العقل او العقول رسم الصور على جهة الفعل ثم يفيض عنه الصور فيه بالتخصيص لا بالانفراد
ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحدا بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا خصص
هذا الشيء بنائية من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة جعله على استعداد
خاص بعد العام الذي كان ذلك في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في
تلك المادة وانت تعلم ان الواحد لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بامر دون امر يكون
له بل يحتاج الى ان يكون هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معدا لها والمعد هو الذي
يحدث فيه في المستعد امرا ما يصير به مناسبا لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبة لشيء آخر ويكون
هذا الامداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على الهيئة الاولى
لتشابهت نسبتها الى الضدين مما يرجح احدهما اللهم الا لاجل تختلف بها المؤثرات فيه ولذلك الاختلاف

ايضا

ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بعمومه مادة دون مادة الا لامر ما
يكون في المادة وليس الاستعداد الا مناسبة كاملة الشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل الماء
اذا افرط تسخينه فاجتمعت السخونية الغريبة والصور المائية وهي بعدة المناسبة للصور المائية
وشديدة المناسبة للصور النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد فصار
من الحق للصورة النارية ان يفيض ومن حق هذه ان تبطل ولان المادة ليس تبقى بلا صورة
فليس قوامها عما ينسب من المبادئ الاولى وحدها بل عنها وعن الصورة وكان الصورة
التي تقيم هذه المادة الان وقد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها
بل بها وبالمبادئ الباقية بواسطتها او بواسطة اخرى مثلها فان كانت عن المبادئ الاولى
وحدها لاستغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة بل كان
المتفق عليه من الحركة المستديرة هناك تلزم طبيعة يقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك وكذلك
المادة ههنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصورة وكما
ان الحركة احسن الاحوال هناك فكذلك المادة احسن الذوات ههنا وكما ان الحركة هناك تابعة
لطبيعة ما بالقوة وكان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبادئ ومعينات للطبيعة الخاصة و
المشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبيعة الخاصة والمشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة
الواقعة فيها بسبب الحركة مبدا التغير الاحوال وتبدلها ههنا وكذلك امتزاج نسبتها هناك سبب
لامتزاج النسبة هذه العناصر ومعين في الاجسام السماويات تاثير في اجسام هذا العالم بالكيفيات
التي تخصها وتسري منها الى هذا العالم ولانفسها ايضا تاثير في انفس هذا العالم وهنا المعاني
نعلم ان الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الاجسام كالكمال والصور حادثة عن العقل الغائية في الفلك

اومعو تما وقال قوم من المنتسبين الى اهل هذا العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شي
ثابت في حشوه فيلزم مماكيته التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى البرد
والتكثف حتى يصير ارضا وصار ما يلي النار منه حرى نحارا ولكنه اقل حرارة من النار وما يلي الارض
يكون منه كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطيب فان الييوسة
اما من الحر او البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا هو سبب كون
العناصر فهذا هو مما قالوا وليس مما يمكن ان يصحح بالكلام القياسي ولا هو يسد يد عند التفتيش
ويشبه ان يكون الامر على قانون اخر وان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة يفيض البها
من الاجرام السموية اما عن بعض اجرام واما عن عدة منحصرة في ارتع جمل عن كل واحد منها
هيئة لصورة جسم بسيط فاذا استعدت لها الصورة من واهب الصور او يكون ذلك كله بعض
عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا بانك اذا اردت
ان تعرف صحة ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الموجود اولا للجسم وليس في نفسه احرى
الصور المقوم غير الصورة الجسمانية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا
ونحن قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية مالم
يقرن بها صورة اخرى وليست صورته المتقيمة للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد تتبع
في وجودها صورة اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف
من البرودة بل الجسم لا يصير جسما يجب ان يتبع غيره في الحركة حتى تستحفظ متابعة تلك الحركة
المتابعة التي بينا انها ليست قسرية طبيعية الا وقد تمت طبيعية لكن يجوز ان يكون اذ تمت
طبيعته تستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان النار تستحفظ حيث الحركة والباد

حيز

حيز السكون ثم لا ينفكون انه لم يوجب لبعض تلك المادة ان هبط الى المركز فعرض له البرودة
ولبعضها ان جاور الفوق دائما الان فان السبب في ذلك معلوم اما في الكليات فالخفة
والثقل واما في جزئي عنصر واحد فانه قد صح ان اجزاء العناصر كائنة وانه اذا تكون جزء
منه في موضع ضرورة لزم ان يكون سطح منه اهل الفوق اذا تحرك الى فوق وكان ذلك
السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما في اول تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق وسطح منه
الى السفل لا لانه اجدر وقد استحال محركه ما فان الحركة اوجبت له ضرورة وضعا ما فالاشبه عندي
ما قد ذهبنا اليه وظن ان الذي قال ذلك في تكون الاسطقسات دام يقرب الامر عند بعض
من كان من العاميين فجزم عليه القول من تاخر عنه على كابت ذلك الكلام شديد التذبذب
والاضطراب في العناية وبيان الكيفية دخول الشر في القضاء الالهي وخليق بنا اذا
بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا يشك انه قد اتضح لك فيما سلف منا
بيانه ان الفلك العالية لا يجوز ان يكون يعمل ما يعمل لاجلنا او يكون بالجملة ما يهمها شيء
ويدعوها داع ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الاثار العجيبة في تكون العالم واجزاء
السموات واجزاء النبات والحيوان مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان تعلم
ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال
بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الاكمل الابلغ في الامكان
فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تادية الى
النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقال على وجوه فيقال شر لمثل النقص
الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقال شر لما هو مثل الالم والغم الذي يكون

هناك ادراك ما بسيط لا فقد سبب فقط فان السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان
مباينا لا يدركه المصرور كالسحاب اذا اظل فمنع شروق الشمس من المحتاج الى ان يستكمل بالشمس
فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه غير منتفع ولم يدركه من حيث يدرك ذلك ان السحاب
قد حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متاذيا بذلك متضررا او منتقصا
بل من حيث هو شي اخر وربما كان مواصلا فيدركه مدرك عدم السلامة لكن ينالم العقل ان
اتصال عضو بحرارة ممرقة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفسه لك العضو
يدرك المونى الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من
ادراكنا الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الامور الوجودية وهذا
المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل شرا بالقياس الى هذا الشي واما عدم كماله و
سلامته فليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل في نفس وجوده
الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز الا ان يكون في العين ومن حيث هو في العين
لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت
شرا بالقياس الى المتالم بها فلها جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل
عدم بل عدم مقتضى طباع الشي من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض
هو المعدم او الحابس للكمال عن مستحقه ولا خير عن عدم مطلق الا على لفظه فليس هو بشر
حاصل ولو كان له حصول لما كان الشر العام شي وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما
بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق
المادة لامر اول يعرض لها في نفسه ولامر طاري من بعد فاما الامر الذي في نفسه فان يكون

فلا يعرض

قد عرض لمادة ما في اول وجودها بعض اسباب الشر الخارجة فيمكن منها هيئة من الهيئات
تلك الهيئة مانعة استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشريوانه مثل المادة التي
يتكون منها انسان او فرس او اعرض لها من الاسباب الطارية ما جعلها اردا مزاجا واعصى
جوهرا فلم يقبل التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه
من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطاري من
خارج فاحد شيئين اما مانع وحايل ومبعد للكمال واما مضاد واصل ممحق للكمال مثال
الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة يمنع تاثير الشمس في الثمار
على الكمال ومثال الثاني حصر البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص
وما يتبعه وجميع منبت الشر انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس
الى سائر الوجود كما علمت ثم الشر انما يصيب لكماله في وقته حتى يفسد اشخاصا وفي اوقات والانواع
محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم
اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك
بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي
بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه و
هو الذي استثنيناه هذا وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل
بالفلسفة او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال
لا صلاح في ان يعم وسنعرفه وانما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او
شخص نفس وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك و

اشتاق اليه واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح لك بعد واما قبل ذلك فليس مما ينبعث النمو
اليه في بقاء طبيعة النوع ابعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الاول فاذا لم يكن كان
عدمها في امر مقتضى كان في الطباع فالشر في اشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فان وجود
ذلك الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير فان هذه العناصر لو لم يكن بحيث تضاد
وتنفعل عن الغالب لم يمكن ان يكون عنها هذه الانواع الشريفة ولم يكن للنار منها
بحيث اذا تادت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة الى ملاقات رداء
رجل شريف وجب احراقه لا يمكن للنار منتفعا بها النوع العالم فوجب ضرورة ان يكون الخير
الممكن في هذه الاشياء انما يكون خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه وافاضة
الخير لا توجب ان يترك الخير الغالب لشر نادر فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن
في طباع المادة وجوده اذا كان عدما شرين عدم واحد ولهذا ما يؤثر العاقل الاحراق
بالنار بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون
ذلك شرا فوق هذا الشر الكاين بايجاده فكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجود
الترتيب في نظام الخير المعقول استحقاق مثل هذا النمط من الاشيا وجود الجوز ما يقع
من الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده فان قال قائل فقد كان جايزا ان يوجد المدبر الاول
خيرا محضا مبرا عن الشر فيقال هذا لم يكن جايزا في مثل هذا النمط من الوجود وان كان
جايزا في الوجود المطلق على انه ضرب من الوجود المطلق مبرا ليس هذا الضرب وذلك
مما قد فاض عن المبدا الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية ويبقى هذا النمط
في الامكان ولو لم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا لم يكن مبداه موجودا

اصلا

اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان يكون هو فكونه خير الشرين وكلي
ايضا يجب الا يوجد الاسباب الخيرية التي قبل هذه الاسباب التي تؤدي الى الشر بالعرض
فان وجود مستتبع لوجود هذه لكان فيه اعظم خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم يلتفت الى
ذلك وصيرنا الى ما ينقسم اليه الامكان في الوجود من اصناف الموجودات المختلفة
في احوالها فكان الوجود المبرا من الشر قد حصل به وبقي نمط من الوجود انما يكون على هذا
السبيل ولا كونه اعظم شرا من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود
الذي هو اصوب وعلى النمط الذي قيل بل نقول من راس ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال
المذمومة ويقال شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للالام والغموم وما يشبههما ويقال
شر لنقصان كل شي عن كماله وفقده ما من شانه ان يكون له فكان الالام والغموم وان كانت
معانيها وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصان والشر الذي في الافعال
هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او بالقياس الى
ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية كالزنا وكذلك الاخلاق انما هي شرور بسبب صدور هذه
عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا مما يقال له شر من
الافعال الا وهو كمال السبب الفاعل له وعسى انما هو شر بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس
الى فاعل اخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هي اولى بها من هذا الفعل فالظلم مثلا يصدر
مثلا عن قوة طلابة الغلبة وهي الغضبية مثلا والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث
هي غضبية بمعنى انها خلقت لتكون متوجهة الى الغلبة تطلبها وتفرح بها فهذا الفعل
بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها انما هي شر للمظلوم او النفس

النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك
السبب في الفاعل الالام والاحراق كالنار اذا احرق فكمال للنار لكنه شر بالقياس الى من سلب سلامته
بذلك لفقدانه ما قد فقد واما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبلة وليس لان فاعل
فعله بل لان الفاعل لم يفعل فليس ذلك بالحقيقة شرا بالقياس الى شيء واما الشرور التي تلحق
باشياء هي خيرات فانما هي من سببين سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب
من الفاعل فانه لما وجب ان يكون عنه الماديات وكان مستحيلا ان يكون عنه الماديات وكان
مستحيلا ان يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني عن المادة ويفعل فعل المادة الا وان يكون
قابلا للصور والعدم وكان مستحيلا الا يكون قابلا للمتقابلات للقوى الفعالة افعال
مضارة لافعال اخرى فقد حصل وجودها وهي لا تفعل فانه من المستحيل ان يخلو ما يراد
منه الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق ثم كان الكل انما كان يتم بان يكون فيه متسخن وان يكون
فيه محرق ومسخن لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذين يستتبع آفات تعرض
من الاحراق والاحتراق في الاحراق كمثل احراق النار عضو انسان ناسك لكن الامر الاكثري
هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدائم ايضا اما الاكثر فان اكثر اشخاص الانواع في
كنف السلامة من الاحتراق واما الدائم فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود
النار على ان يكون محرقة وفي الاقل ما يصدر عن النيران الآفات التي تصدر عنها وكذلك
في سائر الاسباب المشابهة لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض
شرية اقلية فاريدت الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصلح ان يقال
ان الله تعالى يريد الاشياء واريد الشر على الوجه الذي بالعرض فعلم ان يكون ضرورة فلم يعابه

فلم

فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من امرها انها
تعجز عن امور وتقصر عنها الكمالات في امور لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة الى ما يقصر
عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الفائقة الدائمة والاكثرية
لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور اذا توهمت موجودة
وجودها يمتنع ان يكون شرا على الاطلاق واما امور وجودها ان يكون خيرا ويمتنع
ان يكون شرا على الاطلاق واما امور وجودها ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شرورا
وناقصة واما امور تغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما ما لا شرية فيه فقد وجد
في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما الذي الغالب في وجوده
الخير فالاحرى ان يوجد اذا كان الاغلب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع الشرية عنه اصلا حتى كان
يكون كله خيرا فيقال حينئذ لم يكن هي هي اذ قلنا ان وجودها الوجود الذي يستحيل ان تكون بحيث
لا يعرض عنها شر فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود الاشياء اخرى وجدت هي
غيرها وهي حاصلة اعني الخلق بحيث لا يلزمه شر لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان
وجودها ان يكون محرقة وكان وجود المحرق هو انه اذا ماس ثوب الفقير احرقه واذا كان
وجوب ثوب الفقير انه قابل للاحتراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى
وكان وجود الحركات الشتى في الاشياء على هذه الصفة وجودا يعرض له الالتقاء وكان
وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم
يكن الثواني لم يكن الاوائل فالكل انما رتبت فيها القوى الفعالة والمنفعلة السماوية
والارضية الطبيعية والنفسانية بحيث تؤدي الى النظام الكلي مع استحالة ان تكون هي

على ماهى عليه ولا تؤدى الى شرور فيلزم من احوال العالم بعضها بالقياس الى بعض ان حدث
فى نفس صورة اعتقاد ردى او كفر او شر اخرى فى نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك
لم يكن النظام الكلى يثبت فلم يعبأ ولم تلتفت الى اللوازم الفاسدة التى تعرض بالضرورة
وقيل خلقت هولاء للنار ولا ابالى وخلقت هولاء للجنة ولا ابالى وقيل كل ميسر لما خلق له
فان قال قائل ليس الشر شيئا قليلا او نادرا بل هو اكثرى فليس هو كذلك بل الشر كثير وليس
باكثرى وفرق بين الاكثرى والكثير فان ههنا امورا كثيرة وليست اكثرية كالامراض فانها
كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الصنف الذى نحن فى ذكره فى الشر وجدته اقل من الخير
الذى يقابله ويوجد فى مادته فضلا عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التى هى
نقصانات للكمالات الثالثة فهى كثيرة لكنها ليست من الشرور التى كلامنا فيها وهذه الشرور مثل
الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال الرابع وغير ذلك مما لا يضر فى الكمالات الاولى ولا فى الكمالات
التى تليهما مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل بان لا يفعل الفاعل لاجل ان القابل
ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هى اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة

فى المعاد ما الحرى ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها
الى اية حالة مستصير فنقول يجب ان نعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من
طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخيرات البدن
وشروره معلومة لا يحتاج الى ان نعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا
محمد صلى الله عليه واله وسلم حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل
والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس

اللذات

اللذات للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل والحكماء الالهيون
رغبتهم فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فى اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون
الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها فى جنب هذه السعادة التى هى مقارنة الحق الاول
وعلى ما نصفه عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة والمضادة لها فان البدنية
مفروغ عنها فى الشرع فنقول يجب ان تعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى و
شرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة
الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد
منها ما يضاده ويشترك كلها نوعا من الشركة فى ان الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير
واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذى هو بالقياس
اليه كمال بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت فى هذه المعانى فان مراتبها
فى الحقيقة مختلفة فالذى كماله افضل واتم والذى كماله اكثر والذى كماله ادوم والذى كماله
اوصل اليه واحصل له والذى هو فى نفسه اكمل فعلا وافضل والذى هو فى نفسه اشد ادراكا
فاللذة التى له ابلغ واوفر لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل فى كمال
ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر
لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه
لا اشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهى من يجرب بحيث يحصل
بها ادراك وان كان مؤذيا وبالجملة فانه لا يتخيله وكذلك الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند
الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار فى بطنه وفرجه وان

المبادى الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته
البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة ثم
للحمار والبهايم حالة طيبة ولذيذة كلا اي نسبة يكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل
هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم
يسمع قط في عمره تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن بطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر
الملايم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه مثل
كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات وربما لم يكن
كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة واللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها
وهذا اصل وايضا فانه قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا
تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العايق وجعت الى غريزتها تأذت به مثل الممرور فربما لم
يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه ويستنقي اعضاؤه ثم ينفر عن الحالة العارضة له وكذلك قد يكون
الحيوان غير مشته للغذاء البتة بل كارها وهو اوفق شي له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العايق
عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه
وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس مأوف فلا يتأذى
البدن به حتى يزول العايق فيحس حينئذ بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان ينصرف الى
الغرض الذي نؤمه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان يصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة
الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفايض في الكل مبتديا من مبدا الكل وسالكا الى الجواهر
الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية

بهيئاتها

بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالما معقولا
موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدا
به ومنتقشا بمثاله وهيئته ومنخرطا في سلكه وصايرا من جوهره واذا قيس هذا بالكمالات
المعشوقة التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة بحيث يقبح معها ان يقال انه افضل واتم منها
بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وساير ما يتم به التذاذ المدركات
مما ذكرناه واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بدوام المتغير الفاسد واما شدة
الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سار في
جوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول شي واحد
او قريب من الواحد واما ان المدرك في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر ايضا تعرفه
بادنى تامل وتذكر لما سلف بيانه فان النفس الناطقة اكثر عدد مدركات واشد تقصيا
للمدرك واشد تجريدا له عن الزوايد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض ولها الخوض في باطن المدرك
وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك او كيف يقاس هذه اللذة باللذة الحسية
والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا هذا وبدننا هذين وانغمارنا في الرذايل لا نحس بتلك
اللذة اذا حصل عندنا شي من اسبابها كما اومانا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول
ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما
عن اعناقنا وطالعنا شيا من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل منها خيالا طفيفا وخصوصا
عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة ونسبة التذاذنا هذا الى ذلك
كالالتذاذ بنسبة الالتذاذ الحسي بتنشق روايح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل

من ذلك بعدا غير محدود وانت تعلم اذا تأملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت
بين الطرفين استخففت بالشهوة ان كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات
المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء القالة
وهذه كلها احوال عقلية تؤثر هي واضدادها على المؤثرات الطبيعية وتصبر لها على المكروهات
الطبيعية فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات الاشياء فكيف في الامور
البهية العالية الا ان الانفس الخسيسة تحس بما يلحق الامور الخسيسة من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور
البهية بما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا عن البدن وكان النفس منا تنبهت وهي في
البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل
انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي
المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة
من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض لها من الالم بفقدانه كفاء ما يعرض من
اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظيم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة
التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها وتبديل الزمهرير للمزاج فيكون مثلنا حينئذ
مثل الخدر الذي اومأنا اليه فيما سلف او الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة اللابسة
وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت
القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال الذي
لها ان كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به
فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة والحيوانية بوجه

بل

بل لذة مشاكلة للحالة الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة وهي اجل من كل لذة
واشرف فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة وليست تكون لكل واحد من الناقصين
بل للذين اكتسبوا القوة العقلية التشوق الى كمالها وذلك عند ما يبرهن لهم ان من
شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك
فيها ليس بالطبع الاول ولا ايضا في سائر القوى بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث
بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم
تكتسب البتة هذا الشوق وانما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوة
النفسانية ان هاهنا امورا تكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك
فلا يكون لان هذا الشوق يتبع رأيا اذ كل شوق يتبع رأيا وليس هذا الرأي للنفس رأيا
اوليا بل رأيا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الرأي لزم ضرورة هذا الشوق فاذا
فارقت ولم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال التام وقعت في هذا النوع من
الشقاء الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات وهؤلاء
اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الانسي واما معاندون جاحدون متعصبون
لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والجاحدون اسوأ حالا لما اكتسبوا من هيآت
مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات
حتى تجاوز به الحد الذي تقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة
فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادئ المفارقة
تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل

الغاية للامور الواقعة في الحركات الكلية ودون الجزئية التي لا يتناهى ويتقرر عندها هيئة
الكل ونسب اجرامه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة
في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها
واي وحدة يخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب
نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا او
كانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم
فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك فصده عن الالتفات الى ما خلف ظهره جملة ونقول
ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم لذلك مقدمة
وكنا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة تصدر عن النفس افعال ما بسهولة
من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بان
يفعل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط بل ان يحصل ملكة التوسط وملكة
التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية فبان
يحصل فيها هيئة الاذعان واما للقوة الناطقة فبان يحصل فيها هيئة الاستعلاء واللا
انفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن
بعكس هذه النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضى القوى الحيوانية واذا
القوى الحيوانية واذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدث في
النفس الناطقة هيئة اذعانية واثر انفعالي يترسخ في النفس الناطقة من شأنهما ان تجعلها قوية
العلاقة مع البدن شديدة الانصراف اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات

الانقيادية

الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك
غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن بل عن جهته فان المتوسط يسلب عنه الطرفان
دائما ثم جوهر النفس انما كان البدن هو الذي يغمره ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب
الكمال الذي له وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له او الشعور بالم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس
منطبقة في البدن او منغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي
الى تدبيره والاشتغال باثاره وما يورد عليها من عوارضه وما يتقرر فيها من ملكات مبدؤها
البدن فاذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كانت قريبة الشبه من
حالها وهي فيه فبما ينقص من ذلك يتبين غفلتها عن حركة الشوق الذي لها الى كمالها
وبما يبقى منه معها يكون محجوبة عن الاتصال الصرف بمحل سعادتها ويحدث هناك
من الحركات المشوقة المتشوشة ما يعظم اذاها ثم ان تلك الهيئة البدنية مضادة
لجوهرها موذية لها وانما كان يلهيها عنها ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا
فارقت النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتأذت بها اذى عظيما لكن
هذا الاذى وهذا الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والامر العارض الغريب لا يدوم
ولا يبقى ويزول ويبطل مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم
اذن ان يكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتنمحي قليلا قليلا حتى تزكوا
النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فانها
اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى سعة من رحمة الله
تعالى ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس عندها هيئة

غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فلا محالة ممنوة بشوقها الى مقتضاها فيتعذب
عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان
آلة ذلك قد تخلفت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء
حقا وهو ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد
في العاقبة التي تكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في
انفسهم فانهم اذا فارقوا الابدان لم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي هي فوقهم لا كمال
فيسعدوا تلك السعادة ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم النفسانية
متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا منع في المواد السماوية عن ان تكون موضوعة
لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية وتكون
الالة التي يمكنها بها التخيل شيئا من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من
احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس الردية ايضا تشاهد العقاب
بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية
بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم شانا في
بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجودة في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد
النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما
علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احدهما تبتدي من باطن وتنحدر اليه والثاني تبتدي
من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويوذي
بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج فكلما ارتسم في النفس فعل

فعل

فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض
وسبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس الى الانفس
الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس
في اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو كان بقي
فيها من ذلك اثر اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة عليين الى
ان ينفسخ

في المبدأ والمعاد بقول مجمل وفي
الالهامات وفي الدعوات المستجابة وفي العقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي
حال احكام النجوم فالوجود اذا ابتدأ من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من
الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملئكة الروحانية المجردة التي تسمى
عقولا ثم مراتب الملئكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملئكة العملية ثم مراتب
الاجرام السماوية بعضها اشرف من بعض ثم الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدي
وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اول شيء صور العناصر ثم
يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وادون مرتبة من الذي يتلوه فيكون
اخس ما فيه المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وافضلها الانسان
وبعده الحيوانات الناميات ثم النبات وافضل الانسان من استكملت نفسه عقلا بالفعل
ومحصلا للاخلاق التي تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة
وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلث ذكرناها وهي ان يسمع كلام الله ويرى
ملئكته وقد تحولت له على صورة يراها فقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذي يوحى اليه

ويتشبح له الملك ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة فيكون غير
ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات
من الابتدا الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدي الوجود من الاجرام
ثم تحدث نفوس ثم عقول وانما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادي والامور الحادثة
في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية واما القوى الارضية فيتم حدوث
ما يحدث منها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية والثاني
القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فيجب ان تنتهي آثارها
في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة اوجه احدها من تلقائها بحيث لا يتسبب فيه للامور الارضية
بوجه من الوجوه وذلك اما لطبايع اجسامها وقوتها الجسمانية بحسب التشكلات الواقعة
منها مع القوى الارضية والمناسبات بينهما وعن طبايعها النفسانية والوجه الثالث بشركة
ما مع الاحوال الارضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي اقوله انه قد اتضح لك ان
لنفوس الاجرام السماوية ضربا في التصرف في المعاني الجزئية على سبيل ادراك غير عقلي محض وانها
ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق اسبابها الفعالة
والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب وما يتادى اليه وانما ينتهي الى طبيعية وارادية ليست موجبة
ارادية فاترة غير جازمة ولا جازمة ولا ينتهي الى القسر فان القسرية اما قسر عن طبيعة واما قسر
عن ارادة والهما ينتهي التحليل في القسريات لجميع ثم ان الارادات كلها كائنة بعد ما لم تكن فلها اسباب
تتوافى فتوجبها وليس يوجب ارادة بارادة والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة للمريد والا لزم
الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي تستند الى

ارضيات وسماويات وتكون موجبة ضرورة لتلك الارادة واما الطبيعة فان كانت
راهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى امور سماوية وارضية عرفت
جميع هذا فيما قبل وان الارتسام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما بحركات
الحركة السماوية فاذا علمت الاوائل بما هي اوائل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني
ضرورة فمن هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات اما ما فوقها
فعلمها على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر والمتادي الى المباشر او المشاهد بالجزئي
فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو
اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل
مبادي لوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ههنا ممكنة ولم يكن هناك اسباب علوية
تكون اقوى من تلك التصورات مما هو اقدم او مما هو في احد القسمين من الثلثة غير
هذا الثالث واذا الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي
ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن ملك بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا
بالحقيقة بل التاثير لمبادي وجود ذلك الامر في امور السماوية فانها اذا عقلت الاول
عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون اذا عقلت ذلك كان
اوكان لا مانع فيه لا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية
مثلا ان يكون ذلك الشي هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك
السخونة يحدث المتصور السماوي لوجه كون الخير فيه كما انه تحدث هي في ابدان
العاشقين عن اسباب من تصورات العاشق وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال ان يكون

ليس المانع عدم سبب التحليل فقط بل وجود المبرد فقصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه
المبرد في ذلك ايضا بقسر المبرد كما يقسر تصورنا المتضرع السبب المبرد فينا ويكون الخير فيه فيكون
انضاف هذا القسم احالات لامور طبيعية او الهامات تتصل بالمستدعي وبغيره او احتياطا
من ذلك يودي واحد منها وجملة مجتمعة الى الغاية النافعة ولنسبة التضرع الى استدعاء هذه
القوة نسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس هذا هو يتبع التصورات
السماوية الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق به ومن عنده يبتدي
كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علم فسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات
والقرابين وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافات
على الشر ويتوقع المكافات على الخير فان في ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك بظهور
اياته هي وجود وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد هناك
شر او سبب لا يدركه او سبب اخر بعد وقد ذلك اولى بالوجود من هذا ووجود ذلك وجود
هذا معا من الجمال واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة موجودة الى المصالح خلقت
في الطبيعة على النحو من الايجاد الذي علمته وتحققه فتامل حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنبات
وان كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة سبب طبيعي بل مبداه لا محالة من العناية على الوجه الذي
علمت العناية وكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي
علمت العناية تتعلق به واعلم ان اكثر ما يقربه الجمهور ويفزع اليه ويقول به هو حق وانما ينكره
هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله واسبابه وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والاثم
مليا بل شرح هذه الامور من هناك وصدق بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن

فاسده

فاسدة واشخاص ظالمة وانظر ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعاء منا وايضا في الصدقة
وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع ذلك الامور
ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي لنا كائنة
بعد ما لم تكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست
ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض لنا من خارج ارضية وسماوية والارضية
ينتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث عن
مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها منزلة عند الله تعالى
والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير ما هو يتوجه اليه القضاء
على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر
الالهي الاول ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبايعها
لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القائل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى
ومقدماته ليست مستندة الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول
قياسات شعرية او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلائل جنس واحد من اسباب الكائنات
وهي التي في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك
ووفى به لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما
عنده وذلك مما لا يكفي ان يعلم انه وجد ام لم يوجد وذلك لانه لا يكفيك ان تعلم ان النار
حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان تعلم انها تسخن ما لم تعلم انها صادفت واي طريق في الحسابات يعطينا
المعرفة بكل حادثة وبدعة في الفلك ولو امكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع

ذلك لما تم لنا بالانتقال الى المغيبات فان الامور المغيبة التي في طريق الحدوث انما تتم بمخالطات
بين الامور السماوية التي لنا ان حصلناها بكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة والمتاخرة
فاعلها ومنفعلها طبيعيها وارادتها وليست تتم بالسماويات وحدها فما لم يحط بجميع
الامرين وموجب كل واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم يمكن من الانتقال الى المغيب فليس
اذن لنا اعتماد على اقوالهم وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطونا من مقدماتهم الحكمية صادق

في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي صلى الله عليه واله وسلم الى الله تعالى والمعاد

ونقول الان انه من المعلوم ان الانسان يفارق سائر الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد
وحده شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته وانه
لا بد من ان يكون الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا مكفيا به وبنظيره
فيكون هذا مثلا ينقل الى ذلك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للاخر والاخر يتخذ الابرة
لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات فمن
كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع
فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله
من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد في وجود الانسان وبقائه من
مشاركة ولا تتم المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من سائر الاسباب التي تكون له ولا بد في
المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ولا بد من ان يكون هذا بحيث
يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولا بد من ان يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك
الناس واراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا

الانسان

الانسان في ان يبقى نوع الانسان ويتحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار
وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين والاشياء اخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها
في البقاء بل اكثر ما لها انها تنفع في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن ويعدل ممكن
كما سلف منا ذكره فلا يجوز ان تكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي
هذه التي هي اسها ولا ان يكون المبدا الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ولا
ان يكون ما يعلمه في نظام الامر الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد
بل كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود فواجب اذن
ان يوجد نبي وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر
الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التي اخبرنا بها فهذا الانسان
اذا وجد وجب ان يسن في امورهم سننا باذن الله وامره ووحيه وانزاله الروح المقدس
عليه فيكون الاصل فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر
والعلانية وان من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد
لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي حتى
يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة ولا ينبغي
لهم ان يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له فاما ان يعدى بهم
الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم بالقول ولا خارج
العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم
الدين واوقعهم فيما لا تخلص عنه الا لمن كان المعان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر

ولكونهم لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن القليل منهم ان
يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود
ويقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي تصدهم عن اعمالهم المدنية
وربما اوقعتهم في اراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك
والشبه وصعب الامر على اللسان في ضبطهم فما كل ميسر للحكمة الالهية ولا الانسان يصلح
لان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل يجب ان لا يرخص في تعريض شيء من ذلك
بل يجب ان يعرفهم جلالة الله وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة
ويلقي اليهم مع هذا القدر معنى انه لا نظير له ولا شريك له ولا شبه وكذلك يجب ان يقرر
عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة
والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا
امرا مجملا وهو ان ذلك شيء لا عين راته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك
عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا فيجب ان يؤخذ
معلوم الله على وجهه على ما علمت ولا باس ان يشتمل خطابه على رموز واشارات تستدعي
المستعدين بالجبلة للنظر الى البحث الحكمي

في العبادات ومنافعها في الدنيا والاخرة

ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان المادة
التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه و
يشرعه في امور المصالح الانسانية تدبيرا ولا شك ان الفائدة في ذلك هي استمرار الناس
على معرفتهم بالصانع والمعاد وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي

يلي

يلي النبي فيجب ان يكون على الناس افعال واعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون
الذي يفوت منه مقاربا للمنقضي منه فيعود به التذكر من راس وقبل ان ينفسخ
يلحق عاقبه ويجب ان يكون هذه الافعال مقرونة بما يذكر الله والمعاد لا محالة والا فلا
فائدة فيها والتذكير لا يكون الا بالفاظ تقال او نيات تنوى في الخيال وان يقال لهم
ان هذه الافعال تقرب الى الله تعالى ويستوجب بها الجزاء الكريم وان يكون تلك الافعال
بالحقيقة على هذه الصفة وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس
وبالجملة يجب ان يكون منبهات والمنبهات اما حركات واما اعدام حركات تفضي
الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوات واما اعدام الحركات فمثل الصوم فانه
وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبها انه على جملة
من الامر ليست هذرا فيذكر سبب ما ينويه من ذلك وانه القربة الى الله ويجب ان
يخلط بهذه الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنيوية
للناس ايضا ان يفعل وذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها
اصلح المواضع لعبادة الله تعالى وانها خاصة لله تعالى وتعين افعال لا بد للناس منها
وانها في ذات الله مثل القرابين فانها مما يعين في هذا الباب معونة شديدة والموضع
الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان ماوى الشارع ومسكنه فانه يذكره
ايضا وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله والملائكة والماوى الواحد ليس
يجوز ان يكون بصيب عين الامة كافة فبالحري ان يفرض اليه مهاجرة وسفر ويجب ان
يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليها انه مخاطب منه ومناج

اياه وصاير اليه وماثل بين يديه وهو هذه الصلوات فيجب ان يلبس للمصلي من الاحوال المستعد
بها للصلوات ما جرت العادة بمواخذة الانسان نفسه عند لقا الملك الانساني من
الطهارة والتنظيف بان يلبس في طهارة والتنظيف سنينا بالغة وان يلبس عليه ما جرت العادة
بمواخذة الانسان نفسه به عند لقايه الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر و
قبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب وكذلك يلبس له في كل وقت من اوقات العبادة
ادابا ورسوما محمودة فهذه الاحوال ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد
في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرايع بسبب ذلك وان لم يكن لهم مثل هذه المذكورات
ناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين وينفعهم ايضا في المعاد منفعة عظيمة فيما
منزه به انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم في المعاد
وقد قررنا حال المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وبعيدها
عن الاكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذا التنزيه يحصل باخلاق وملكات
والاخلاق والملكات مكتسبة بافعال من شانها ان يصرف النفس عن البدن والحس ويديم
تذكرها للمعدن الذي لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم ينفعل من الاحوال البدنية وما
يذكرها ذلك ويعينها عليه افعال متعبة وخارجة عن عادة الفطرة بل هو الى التكليف فانها
يتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناية
الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض الا في اكتساب اغراض اللذات البهيمية ويعرض على النفس في اوليه
لتلك الحركات ذكر الله تعالى والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فتستقر بذلك فيها هيئة
الانزعاج عن هذا البدن وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا ينفعل عنه واذا جرت

عليها افعال بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليه منقادة لها من كل
وجه ولذلك ما قال القائل الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من
الانسان استفاد ملكة الالتفات الى جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد
للتخلص الى السعادة بعد المفارقة البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها
فريضة من عند الله وكان مع اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل ان يذكر الله ويعرض عن
غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي
من عند الله وارسل الله وواجب في الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو
مما وجب من عند الله ان يسنه وان ما يسنه من عند الله تعالى فالنبي فرض من عند الله
ان يفرض عبادته وتكون الفايدة في العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنن والشريعة
التي هي اسباب وجودهم وبما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكاتهم ثم هذا الانسان هو
الملي بتدبير احوال الناس على ما ينتظم به اسباب معيشتهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز
من ساير الناس بتالهه   في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن
الكلية في ذلك ويجب ان يكون القصد الاول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على
اجزاء ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم رياسة يرتب تحته رؤساء
ويرتب تحتهم رؤساء يلونهم الى ان ينتهي منهم الى افناء الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل
ليس له مقام محدود بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل
وان لا يجعل لاحد سبيلا الى ان يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للانسان ويكون
جنبته معافاة ليس يلزمها كلفة فان هؤلاء يجب ان يردعهم كل الردع وان لم يرتدعوا عاهم

من الارض وان كان السبب في ذلك مرضا او نه افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون
عليهم قيم ويجب ان يكون في المدينة وجه مال مشترك بعضه من جهة تفيح على الارباح
المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يعرض عقوبة وبعضه يكون من اموال
المنابذين للسنة وهو الغنايم ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة واذا حاصلة الحفظة
الذين لا يشتغلون بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات
ومن الناس من راى قتل المايوس من اقبال الصنم وذلك قبيح فان مثونتهم لا يجحف بالمدينة فان
كان لامثال هولاء من قرابة يرجع الى فضل استظهار عن قوته فرض عليه كفايته والغرامات
كلها لا ليس على صاحب جناية ما بل يجب ان ليس بعضها على اوليائه وذويه الذين لا
يزجرونه ولا يحرسونه ويكون ما ليس من ذلك عليهم محققا فيه بالمهلة للطالبة ويكون
ذلك في جنايات يقع خطا فلا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطا وكما انه يجب ان يحرم
البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات التي يقع فيها انتقالات الاملاك او المنافع من
غير مصلحة يكون بازائها وذلك مثل القمار فان القامر ياخذ من غير ان يعطي منفعة البتة
بل يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطي بها فايدة يكون عوضا اما عوضا هو جوهر
وعوض هو منفعة ان عوض هو ذكر جميل او غير ذلك مما هو معدود في الخيرات البشرية
وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تدعو الى اضداد المصالح والمنافع مثل تعلم السرقة
واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التي يغني الناس عن تعلم الصناعات
الداخلة في الشركة مثل المراباة فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة يحصلها وان كانت
بازاء منفعة ويحرم ايضا الافعال التي ان وقع فيها ترخص ادى الى ضد ما عليه بناء الامر

المدينة

المدينة مثل الزنا واللواط التي تدعو الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو التزوج
ثم اولا ما يجب ان يشرع فيه هو امر التزاوج المؤدي الى التناسل وان يدعو اليه ويحرض
عليه فان به بقاء الانواع التي بقاؤها دليل وجود الله وان يدبر في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا
لئلا يقع ريبة في النسب فيقع بسبب ذلك خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال لان
المال لا بد منه في المعيشة والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث وملقوط او موهوب
واصح الاصول من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن بخت واتفاق بل على مذهب
كالطبيعي وقد يقع في ذلك الاعن خفاء المناكحات ايضا خلل في وجوه اخرى مثل في
وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة بعض لبعض وغير ذلك مما اذا تامل العاقل
عرفه ويجب ان يوكد الامر ايضا في ثبوت هذه الوصلة حتى لا يقع مع كل نزق
فرقة فيؤدي ذلك الى التشتت الشمل الجامع للاولاد ووالديهم والى تجدد احتياج كل
انسان الى المزاوجة وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب الصحة المحبة لا تنعقد
الا بالالفة ولا الفة الا تحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة وهذا
التاكيد يحصل من جهة المراة بان لا يكون في يدها ايقاع هذه الفرقة فانها بالحقيقة
واهية العقل مبادرة الى مطاوعة الهوى والغضب ويجب ان يكون الى الفرقة سبيل ما ولا
يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التوصل الى الفرقة الكلية يقتضي وجوها من الضرر
والخلل منها ان من الطبايع ما لا يولف بعض الطبايع فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد
النبو وتنغصت المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفو ولا حسن
المذاهب في العشرة او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعيا الى الرغبة في غيره اذا

الشهوة طبيعية وربما ادى ذلك الى وجوه من الفساد وربما كان المتزوجان لا يتعاونان
على النسل فاذا ابدلا بزوجين اخرين تعاونا فيجب ايضا ان يكون الى المفارقة سبيل ولكنه
يجب ان يكون مشددا فيه فاما النقص التخصيص عقلا لكثرتهما اختلافا واختلاطا
وتلونا فلا يجعل في يديه من ذلك شيء بل يصل الى الاحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبة
لحيقها من الزوج الاخر فرغوا واما من جهة الرجل فانه يلزمه في ذلك غرامة لا ينقذ عليه
الا بعد التثبت وبعدا استصابة ذلك لنفسه من كل وجه ومع ذلك فالاحسن ان يترك
للصلح وجه من غير ان يعين في تزوجه فيصير سببا الى طاعة الطيش بل تغليظ الامر في
المعاوده اشد من التغليظ في الابتداء فنعم ما امر به افضل الشارعين انها لا تحل له بعد
الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مصنض لا مضض فوقه وهو تمكين رجل اخر
من حليلته بان يتزوجها بنكاح صحيح ويطاها بوطء صريح فاذا كان بين عينيه مثل
هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا ان يصمم على الفرقة التامة ويكون هناك
ركاكة فلا يرى باسا بفضيحة يصحبها لذة وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب
المصلحة لهم ولما كان من حق المراة ان يصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية الى
نفسها وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع انفة و
عارا عظيما وهو من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا بل حسدا في
غير المستحق اليه فانه طاعة للشيطان فالجدير ان يسن في بابها الستر والتحذر فلذلك ينبغي
ان لا يكون المراة من اهل الكسب كون الرجل فلذلك يجب ان يسن لها ان يكفى من جهة الرجل
فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يصير لها بعوض من قبله عوضا وهو انه يملكها وهي لا

ملكه

تملكه فلا يكون لها ان ينكح غيره واما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب وان حرم عليه ان يجاوز
عددا لا يفي بارضاء ما وراءه وعوله فيكون البضع المملوك من المراة بازاء ذلك و
اعني بالبضع المملوك من المراة بازاء ذلك الجماع فان الانتفاع بالجماع مشترك بينهما
وحظها اكثر من حظه والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك بل ان لا يكون الى انحلالها
غيره سبيل ويسن في الولدان تولاه كل واحد من الابوين بالتربية اما الوالدة فحضانتها واما
الوالد فبالنفقة وكذلك الولد يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما
فهما سببا وجوده ومع ذلك فهما احتملا مؤونته التي لا حاجة الى شرحها لظهورها
في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق
والمعاملات ثم يجب ان يفرض السان طاعة من يخلفه وان لا يكون الاستخلاف الا من
جهته او باجماع من اهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه
اصيل العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير و
انه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه تصحيحا يظهر ويستبين ويتفق عليه الجمهور عند الجميع
ويسن عليهم انهم ان افترقوا وتنازعوا للميل والهوى او اجمعوا على غير من وجدوا الفضل
والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب فان ذلك لا يؤدي الى التشغب
والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم في سنته ان من خرج فادعى خلافة بفضل قوة
او مال على الكافة من اهل المدينة قبله وقتاله فان قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا
به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على راس الملأ ذلك منه ويجب ان
ان يسن انه لا قربة عند الله بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف هذا المتغلب فان صح الخارجي ان

للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان ذلك النقص غير موجود في الخارجي فالاول ان يطابق
اهل المدينة والمعول للاعظم العقل وحسن الالة فمن كان متوسطا في الباقي ومتقدما
في هذين بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وسايرا الى اضدادها فهو اولى ممن يكون
متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما
ويقاصده ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلم
ثم يجب ان نعرض في العبادات امور لا يتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا الى تعظيمه وتلك
الامور هي الامور الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان نعرض اجتماعات مثل هذه فان فيه
الناس الى التمسك بالجماعة والى استعمال عدد الشجاعة والى المنافسة والمنافسة تدرك الفضايل
وفي الاجتماعات استجابة الدعوات ونزول البركات على الاحوال التي عرفت من اقاويلنا كذلك
يجب ان يكون في المعاملات معاملات يشترط فيها الامام وهي المعاملات الى ابتناء اركان
المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلية ثم يجب ان نعرض ايضا في المعاملات المودية
الى الاخذ والاعطاء سننا يمنع وقوع الغرر والحيف وان يحرم المعاملات التي فيها غرر
والتي يتغير فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفاء والاستيفاء كالصرف والنسيئة وغيرها وان
يسن على الناس معاونة الناس والذب عليهم ووقاية اموالهم وانفسهم من غير ان يغرم متبرع فيما
يلحق به عنه واما الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن مقاتلتهم واقامتهم بعد ان
يدعوا الى الحق وان يباح اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج اذا لم يكن مدبرة
بتدبير المدينة الفاضلة لم يكن عايدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها بل يعينه على الفساد
والشر واذا لابد للناس من الخدم فيجب ان يكون امثال هولاء يجبرون على خدمة اهل المدينة



العادلة وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل
الترك والزنج وبالجملة الذين نشوا في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان ينشا
فيها امم حسنوا الامزجة صحيحوا القرايح والعقول فاذا كانت غير مدينة مدينة ولها سنة
حميدة لم يتعرض لها الا ان يكون الوقت يوجب التصريح بان لا سنة النازلة فان الامم والمدن
اذا ضلت وسنت عليها سنة فانه يجب ان يوكد الزامها واذا وجب الزامها فربما افتى
توكيدها ان يحمل عليها العالم باسره فاذا كان اهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه
السنة حسنة محمودة وترى في تجدد ها اعادة احوال مدن فاسدة الى الصلاح
ثم صرحت هذه السنة ليس من حقها ان يقبل وتذيب اللسان في دعواه انها نازلة على
المدن كلها كان في ذلك ذهن عظيم يسنوها على السنة ويكون للمخالفين ان يحتجوا
في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فح يجب ان يودب هولاء ايضا ويجاهدوا
لكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف او يلزم مواضعة على ما يوثر ويتم
ويصح عليهم انهم مطلبون وكيف لا يكونون مطلبين وقد امتنعوا من طاعة الشريعة التي
انزلها الله تعالى فان هلكوا فهم لها اهل فان في هلاكهم فسادا لاشخاصهم وصلاحا
باقيا خصوصا اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن ايضا في بابهم انهم ان دويت مسالمتهم
على فداء او جزية فعل وبالجملة ان لا يجردهم وهولاء الاخرين مجرى واحدا ويجب ان يعرض عقوبات
وحدود ومزاجر يمنع بذلك عن معصية الشريعة فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه في الاخرة
ان يكون اكثر ذلك في الافعال المخالفة للسنة الداعية الى فساد نظام المدينة مثل السرقة والزنا
ومواطاة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في نفسه فيجب ان يكون

مه تاديب لا يبلغ به المفروضات ويجب ان يكون السنن فى العبادات والمزاجر معتدلة لا يشدد
فيها ولا امت اهلا ويجب ان يفوض كثير من الاحوال خصوصا فى المعاملات الى الاجتهاد فان للاوقات
احكاما لا يمكن ان يضبط واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل
والخرج واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك فينبغى ان يكون ذلك الى
السائس من حيث هو خليفة ولا يعرض فيه احكام جزئية فان فى فرضها فسادا لانها تتغير
مع تغير الاوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى
اهل المشورة ويجب ان يكون السائس يسن ايضا فى الاخلاق والعادات سننا يدعو الى
العدالة التى هى الوسط والوسط يطلب فى الاخلاق بجهتين فاما ما فيها كسر غلبة القوى
فلاجل زكاء النفس خاصة واستفادتها الهيئة الاستعلائية وان يكون تخلصها عن
البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال هذه القوى فالمصالح الدنيوية واما
استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل واما الشجاعة فلبقاء المدينة والرذائل
الافراطية تجتنب لضررها المصالح الانسانية والتفريطية لضررها فى المدينة والحكمة
الفضلية التى هى ثالثة العفة والشجاعة فليس يعنى بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف
فيها التوسط البتة بل الحكمة العملية التى فى الافعال الدنيوية و
التصرفات الدنيوية فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوائد
من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك فصول اضدادها
ما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغل عن اكتساب الفضائل الاخرى فهو الجربزة وجعل
اليد مغلولة الى العنق وهو اضاعة من الانسان وبنفسه وعمره والة صلاحه

وبقاءه

وبقاءه الى وقت استكماله ولان الدواعى شهوانية وغضبية وتدبيرية فالفضائل
ثلث هيئة التوسط فى الشهوانيات مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة
وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية وهيئة التوسط فى الغضبيات كلها مثل
الخوف والغضب والغم والانفة والحقد وغير ذلك وهيئة التوسط فى التدبيرية
ورؤس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهى خارجة عن
الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك
بالخواص النبوية كاد ان يصير ربا انسانيا فكاد ان تحل عبادته بعد الله وهو
سلطان العالم الارضى وخليفة الله
فيه ولله الحمد والمنة والجود
تمم تمم تم



